الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية
Faculté des sciences humaines et des sciences islamiques

جامعة وهران 1
Université d'Oran 1
أحمد بن بلة

قسم أصول الدين

نظرية المصادر عند فلهاوزن وأثرها على الدّراسات الإسلامية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطّور الثّالث في العلوم الإسلامية

تخصّص مقارنة الأديان

إعداد الطّالب
عبد العزيز دنداني

إشراف الدّكتور
رابح صرموم

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرّتبة	الجامعة الأصلية	الصّفة
أ.د كريمة بولخراص	أستاذة	جامعة وهران 1	رئيسا
د. رابح صرموم	أستاذ محاضر أ	جامعة وهران 1	مشرفا ومقررا
د. رابح بوترفاس	أستاذ محاضر أ	جامعة وهران 1	ممتحنا
أ.د خليل قاضي	أستاذ	جامعة الجزائر 1	ممتحنا
أ.د بشير كردوسي	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة	ممتحنا

السّنة الجامعية 1444–1445هـ/2023–2024م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــــــــــــداء

إلى كلّ من يحمل همّ الدّفاع عن الإسلام.

إلى كلّ من يقف حارسا على حدوده، يذود عن حياضه، ويدفع عن رياضه.

إلى معلّمي الأوّل أبي، وحاضنتي أمّي.

وسندي إخوتي وأخواتي.

ورفيق دربي زوجتي، وقرّة عيني بناتي.

وجميع أهلي، وأحبابي، وأصحابي.

شكر وعرفان وامتنان

الشّكر على المعروف من محاسن الشّيم، ويزيد الله به النّعم.

الاعتراف بالفضل لأهله خلق حسن، ولا يتمّ شكر الله إلاّ بشكر أصحاب المنن.

فالشّكر لله أوّلا وآخرا، له الفضل كلّه، وله الشّكر كلّه، وبيده الأمر كلّه، أوّله وآخره، علانيته وسرّه.

الشكر لزملائي الحاليّين في العمل بثانوية قرين أحمد، والسّابقين بمتوسطة محمد بوضياف بتاقديت، ولكلّ من قدّم لي يد العون.

ثمّ الشّكر لأساتذتي في جميع أطوار حياتي العلمية.

أساتذتي في جامعة البويرة.

أساتذتي في الطّور الثّالث في جامعة وهران 1

وأخصّ منهم أستاذي المشرف الدّكتور صرموم رابح، على ما أسداه لنا من نصائح وتوجيهات.

ثمّ الشّكر لأعضاء اللجنة الموقّرة على تفضّلهم بمناقشة هذه الأطروحة.

مقدّمـــــــــــــة

1. مقدّمة:

الحمد لله، والصّلاة والسّلام على من أرسله الله خاتما للأنبياء والمرسلين، وأنزل عليه القرآن الكريم بلسان عربي مبين، مصدّقا لما بين يديه من الكتب ومهيمنا عليه.

أمّا بعد:

لاحظ المفسّر اليهودي أبراهام بن عزرا (ت1176)، أنّ التّوراة التي ينسبها اليهود إلى موسى عليه السّلام قد جاء فيها ما يستحيل نسبته إليه، كحديثه عن موته وعن مكان دفنه، وعن المقارنة بينه وبين أنبياء بني إسرائيل الذين أُرسلوا بعده، وعن مدن لم يدخلها، وأحداث لم يشهدها، كلّ ذلك كان بلسان الحاضر، دفعت به هذه الملاحظات إلى التّشكيك في نسبة التّوراة إلى موسى، لكنّه لمّح ولم يصرّح، وأوجز وألغز ولم يفصح، ممّا جعل ملاحظاته التّشكيكية هذه دون جدوى، فقد بقي اليهود ومعهم النّصارى لمئات السّنين يعتقدون صحّة نسبة التّوراة إلى موسى.

إلى أن جاء اليهودي الآخر باروخ اسبينوزا (ت1677) الذي واصل من حيث انتهى ابن عزرا فبسط الإيجاز وحلّ الألغاز وكشف التّلميح وأعلن بأسلوب صريح أنّ التّوراة لا صلة لها بموسى عليه السّلام ولا صلة له بها، فكان مفتاحا لباب النّقد الغربي الحديث للكتاب المقدّس، ومعولا لهدم حاجز قداسته، لأنّه اعتبر نصوصه مثل سائر النّصوص التّاريخية، لا بدّ من إخضاعها لمنهج النّقد التّاريخي، وليس هذا فحسب، بل قام النّقاد بعده بإخضاع النّصوص المقدسة لجميع مناهج النّقد المستعارة من العلوم الإنسانية، ومن النقد الإسلامي أيضا.

نتج عن هذه الموجة النّقدية العارمة التي طالت الكتاب المقدّس جملة من النّتائج منها: الكشف عن حجم التّناقضات بين أسفاره ونصوصه، ومدى الأخطاء العلمية والتّاريخية والجغرافية والحسابية التي حوتها، وعن مدى التّشابه بينها وبين أساطير الأمم القديمة كالبابلية والكلدانية والفارسية وغيرها، ممّا يدلّ على اقتباسها منها.

ثمّ عرفت حركة نقد الكتاب المقدّس تطوّرا مهمّا مع بروز ما عرف بمناهج النّقد الحديث للكتاب المقدّس، في بداية القرن الثّامن عشر، فظهر ما اصطلح على تسميته بمدرستي النّقد الأعلى والنّقد

الأدنى واتّجاهاتها المختلفة، كاتجاهات النّقد المصدري والنّصي والأدبي والفيلولوجي وغيرها، حيث اهتمت كلّ مدرسة بجانب من الجوانب النّقدية، فصار بفضلها علم نقد العهد القديم علما قائما بذاته وصارت الدّراسات النّقدية أكثر عمقا وأقوى أثرا وأشدّ تحررا من القيود اللاهوتية والكنسية السّابقة، ودخل في هذا الميدان مختلف النّقاد على اختلاف توجّهاتهم، فكان منهم الفلاسفة وعلماء الطّبيعة وعلماء الآثار والحفريات وغيرهم، فكانت النّتيجة الختامية الحاسمة لتطبيق هذه المناهج: هي اعتراف النّقاد، بل وإجماعهم على أنّ هذه النّصوص ما هي إلاّ نصوص بشرية أُلّفت في أزمنة متعاقبة، وجمعت من مصادر مختلفة.

وفي منتصف القرن 18 أراد الطّبيب الفرنسي جون أستروك أن يدافع عن التّوراة فزعم أنّ موسى هو كاتبها من خلال مصادر كانت بحوزته، ولأنّه أراد أن يحافظ عليها كما وجدها ظهرت فيها تلك الأخطاء والتّناقضات، وهذا لا يمنع عنده من أن يكون غيره قد أضاف إليها بعض الأمور.

قضية مصادر التّوراة التي أشار إليها أستروك كانت مفتاحا لأبحاث نقدية جديدة توالت بعده وتتابعت، لتصير فيما بعد أبحاثا ذات قيمة علميه مهمّة، شكّلت في مجموعها ما أطلق عليه "**نظرية المصادر**".

مرّت هذه النّظرية في سياقها التّاريخي بمراحل مهمّة، إلى أن حطّت رحالها عند النّاقد الألماني يوليوس فلهاوزن(1844-1918)، الذي أبدع في كشف هذه المصادر ووضع بصمته عليها بتحديد أزمنتها والكشف عن مميّزاتها التّاريخية والأدبية والتّشريعية وغيرها، ممّا جعل النّظرية ترتبط باسمه، ويرتبط بها حتى صار علما عليها.

كان ظهور هذه النّظرية متزامنا مع اشتداد موجة الدّراسات الإسلامية من قبل المستشرقين الأوروبيين -خاصة الألمان- ممّا جعلها هي الأخرى تتأثّر بقضية البحث عن مصادر التّوراة لتتحوّل إلى البحث عن مصادر القرآن، فحاول المستشرقون ذلك، من خلال مرحلة تمهيدية أولى تمثّلت في تهيئة الأرضية البحثية بإزالة العقبات التي اعترضت طريقهم والمتمثّلة في أمّية رسول الله ونبوته، وتلقّيه الوحي من ربّه، ثم أعقبتها مرحلة ثانية وهي مرحلة استخدام مناهج نقد الكتاب

المقدس في دراسة القرآن الكريم، فظهر ما صار يطلق عليه من بعد علم نقد القرآن الكريم، وبرز في هذا المجال نقاد كثيرون.

شكّلت قضية مصادر القرآن موضوعا بحثيا مهمّا لدى النقاد الغربيين فتنافسوا وتسابقوا في إصدار الأعمال العلمية على اختلاف توجهاتهم وخلفياتهم الفكرية والدّينية، فكانت منها دراسات تريد إرجاع القرآن إلى مصادر يهودية، وأخرى تريد إرجاعه إلى مصادر مسيحية، وليس هذا فحسب بل حتّى إلى مصادر عربية وثنية، وشرقية قديمة.

انطلقوا جميعا من مقدّمة مفادها أنّ رسول الله هو مؤلّف القرآن بالاعتماد على تلك المصادر التي اقتبس منها ما أورده فيه من قصص نبوية، وعقائد، وأحكام وتشريعات، وألفاظ وتعبيرات، والتي زعموا أنّ رسول الله كان مطّلعا على ما جاء فيها، إمّا مباشرة وإمّا عن طريق واسطة، أو عن طريق ما انتشر منها من تقاليد عن طريق التّأثيرات التي أشاعها اليهود والنّصارى في جزيرة العرب ومكّة والمدينة المهد الأوّل للإسلام.

وكان دليلهم في ذلك ما وقفوا عليه من تشابه بين الموضوعات القرآنية وموضوعات الكتب الدّينية المقدّسة السّابقة، غاضّين الطّرف عن جملة من الحقائق العلمية المهمّة، وعن الفروقات والاختلافات الكثيرة التي جاء بها القرآن الكريم، مخالفا بها ما بين يديه من تلك الكتب.

ونظرا لما جاء به هؤلاء من مغالطات، وشبه واتّهامات، وتزوير للحقائق التّاريخية، مع تغاض عن أهمّ الاختلافات الجوهرية بين القرآن وغيره من الكتب المقدّسة، كان حقّا علينا أن نكشف كلّ ذلك وفق قواعد علم مقارنة الأديان، فجاء بحثنا هذا والذي كان عنوانه:

" نظرية المصادر عند فلهاوزن وأثرها على الدّراسات الإسلامية "

2. إشكالية البحث:

على ضوء ما سبق، تبرز إشكالية البحث الرئيسة على النّحو التالي:

- ما هي نظرية المصادر؟ وما هو أثرها على الدّراسات الإسلامية؟

وتبرز معها بعض الإشكاليات الفرعية، والتي تمثّلت في:

- كيف طبّق فلهاوزن نظرية المصادر في نقد التّوراة، وماهي المصادر التي توصّل إليها؟
- كيف انتقل النّقاد الغربيّون من نقد التّوراة والبحث عن مصادرها إلى نقد القرآن الكريم والبحث عن مصادره؟
- ماهي مصادر القرآن الكريم التي توصّل إليها النّقاد الغربيون في ضوء نظرية المصادر؟
- ما مدى صلاحية دراسة القرآن الكريم وفق نظرية المصادر؟

3.أسباب اختيار موضوع البحث:

كان لاختيار هذا الموضوع أسباب ذاتية وأخرى موضوعية تمثّلت في:

- الرّغبة في الدّفاع عن القرآن الكريم، وصدّ عدوان المستشرقين عليه.
- الرّغبة في الاطّلاع على النّقد الغربي للكتاب المقدّس والوقوف على الجهود العلمية في ذلك.
- تأصيل الموقف الاستشراقي حول مفهوم القرآن الكريم، وبيان إجماع المستشرقين على اعتباره من تأليف رسول الله.
- تأصيل الموقف الاستشراقي من مصدر القرآن الكريم، وتوضيح ما زعموه من مصادر.
- بيان أنّ موقف المستشرقين من مصادر القرآن الكريم هو عمليه إسقاطية لموقف النّقاد الغربيين من مصادر التّوراة.

4.أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف والغايات أهمّها ما يلي:

- محاوله الرّبط بين نظر فئة من المستشرقين إلى التّوراة ونظرتهم إلى القرآن الكريم، من خلال التّسوية بينهما واعتبارهما تأليفا بشريا تحت تأثير الظّروف التّاريخية والبيئية.
- السّعي إلى كشف المناهج التي استخدمها هذا الصّنف من المستشرقين، الذين عرفوا بدراساتهم النّقدية للكتاب المقدّس من جهة، والقرآن الكريم من جهة أخرى، وهي مناهج نقد الكتاب المقدس.

– رصد أعمال المستشرقين ذات الاتجاهين اليهودي والمسيحي، التي ظهر فيها أثر تطبيق نظرية المصادر، سواء المؤلّفات الفردية أو الجماعية أو الموسوعات أو المجلات أو ترجمات معاني القرآن الكريم.

5.أهمّية البحث:

تعتبر قضية بحث المستشرقين عن مصادر القرآن الكريم من أهمّ القضايا البحثية التي أخذت حيّزا كبيرا من جهودهم، لذلك اكتسبت هذه الدّراسة بسبب البحث في هذا الموضوع أهمّيتها من خلال ما يلي:

– بيان أنّ القرآن الكريم هو وحي من ربّ العالمين إلى رسوله الأمين، ومعه بيان أصالة الدّين الإسلامي في عقيدته وشريعته وأحكامه وقصصه ولغته.

– بيان فساد التّسوية بين القرآن الكريم الذي حفظه الله من أيادي البشر وعوادي الزمان مع الكتاب المقدّس، الذي طاله التّحريف ومسّه التّبديل التّزييف.

– بيان صدق نبوّة رسول الله من خلال استغلال ما ذكروه من تشابه بين الموضوعات القرآنية وموضوعات الكتب المقدّسة السّابقة.

6.حدود البحث:

أ– الحدود المكانية:

تمثّلت في البلاد الأوروبية عموما، والبلاد الألمانية خصوصا، ذلك لأنّ ألمانيا كانت مهد الدّراسات النّقدية الحديثة للعهد القديم، كما كانت أيضا مهد الدّراسات النّقدية الحديثة للقرآن الكريم، وقد خرجنا أحيانا عن هذه الحدود لبيان جذور فكرة ما، كما فعلنا مع جذور نظرية المصادر أو لبيان أثرها في مختلف الدّراسات الإسلامية.

ب– الحدود الزّمانية:

تمثّلت في حوالي قرنين من الزّمان انطلاقا من بداية الثّلث الثّاني من القرن 19، من سنة 1833، إلى يومنا هذا، مع التّركيز على الفترة المهمة والتي كانت من 1850 إلى 1950، وهي فترة

التّوهج العلمي الاستشراقي، والتي عُرفت بغزارة الانتاج العلمي خاصة ما تعلّق بالقرآن الكريم وهي الفترة التي ينتمي إليها فلهاوزن، وقد خرجنا عنها أحيانا لأسباب موضوعية.

ج- الحدود الموضوعية:

تتعلّق أساسا بالدّراسات الإسلامية Islamic studies، وهو المصطلح الذي يطلقه المستشرقون على دراساتهم التي خصّوا بها الاسلام، لأنّ لهم دراسات تتعلّق بالشّرق عموما كالدّراسات الفارسية والهندية وغيرها، وبصفة أخصّ كان التّركيز على فرعين من هذه الدّراسات، وهما: الدّراسات القرآنية، والدّراسات حول رسول الله.

7.الدّراسات السّابقة:

من الملاحظ أن دراستنا هذه جاءت في جزأين رئيسيين:

❖ الأوّل منهما يتعلّق بالدّراسات النّقدية للتّوراة خصوصا، والعهد القديم عموما، والمناهج المستخدمة في ذلك، وفي هذا الصّدد وقفنا على ثلاث دراسات، وهي:

أ- اتّجاهات النّقد الحديث للكتاب المقدّس بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي - دراسة تحليلية مقارنة- إلياس دكّار، ط،1، 2021، دار الأيّام، الأردن، وهو في أصله رسالة دكتوراه، نوقشت على مستوى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، كلية أصول الدّين، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، سنة 2018، ويقع التّقاطع بين موضوع بحثنا وهذا الكتاب في الفصل الذي ذكر فيه اتّجاهات النّقد الغربي وهو الفصل الثّالث، بداية من ص197 إلى ص223، حيث ذكر أنموذج فلهاوزن في المبحث الأوّل منه، فذكر ترجمة موجزة له، مع التّعريج على طريقته في ترتيب مصادر التّوراة وفق نظرية المصادر، ونقده لمراحل تطوّر ديانة العهد القديم، ثمّ منهجه في التّأريخ لقوانين التّوراة، ولم يذكر منهجه في نقد العهد الجديد، كما لم يذكر منهجه في الدّراسات الإسلامية، تبعا لطبيعة البحث.

ب– دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء نقد الكتاب المقدّس، مداخلة من إعداد الدكتور: محمّد خليفة حسن، شارك بها في: ندوة القرآن الكريم في الدّراسات الاستشراقية المنعقدة بين 7و2006/11/9، من تنظيم مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف بالمدينة النّبوية.

جاءت هذه المداخلة في 61 صفحة، إضافة إلى أربع صفحات للمصادر والمراجع والفهرس تحدّث فيها الكاتب بعد التّمهيد عن دراسة القرآن الكريم في ضوء علم نقد الكتاب المقدس الذي يقوم على مناهج النّقد العالي، ولم يذكر هذه المناهج، ثمّ شرع في بيان أشهر من قاموا بدراسة القرآن الكريم على ضوئها وأهمّ أعمالهم، فذكر منهم: نولدكه، وفلهاوزن، وجولدتسيهر وأشهر تلاميذهم، ثمّ أتبع ذلك بدءا من صفحه 44 بملاحظات ونتائج وتوصيات استغرقت ما بقي من صفحات المداخلة.

ولكونها مداخلة فقد جاءت قصيرة ومقتصرة على الإشارة إلى بعض المستشرقين الذين طبّقوا تلك المناهج على الدّراسات القرآنية، فكانت دراسة وصفية فقط، مفتقرة إلى التأصيل وخالية من النتائج حول مصادر القرآن.

ج– مناهج نقد الكتاب المقدّس في الدّراسات القرآنية، مقال علمي، كتبه الباحث: عقدي رفيق أسنوي، ونشرته مجلّة كلمة الأندونيسية، في المجلد 18، العدد 2، سبتمبر2020، وجاء المقال في 21 صفحة، إضافة إلى ثلاث صفحات للمصادر والمراجع.

تحدّث فيه صاحبه عن مدرستي النّقد الأعلى والنّقد الأدنى للكتاب المقدّس واتّجاهاتهما، فذكر منهج النّقد التّاريخي والنّقد النّصي والفيولوجي والأدبي والشّكلي والمصدري والتّنقيحي، وكان ذلك باختصار شديد، استغرق خمس صفحات، ثمّ انتقل إلى الحديث عن تطبيق هذه المناهج في الدّراسات الغربية للقرآن الكريم، وأشار إشارات سريعة إلى أهمّ من طبّق ذلك، مبتدئا بأبراهام جايجر، ثم عرّج على جوستاف فايل ونولدكه وجون وانسبرو، ووقف معه في ثلاث صفحات، ثمّ انتقل إلى آرثر جيفري، ووقف معه أيضا في سبع صفحات إلى ختام مقاله.

ويلاحظ على هذا المقال أيضا أنّه كسابقه تميّز بالقصر والاقتصار على الوصف المجرّد، غير أنّ صاحب هذا المقال ركّز على آرثر جيفري، لذلك لو أضاف العنوان الفرعي "آرثر جيفري أنموذجا" إلى مقاله لكان أحسن، لأنّ الحديث عنه استغرق من مقاله الثّلث.

❖ أمّا الجزء الثّاني والذي تعلّق بما زعمه المستشرقون من مصادر للقرآن الكريم، فقد وقفنا على دراسة واحدة، وهي:

أ- هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى؟، سامي عامري، ط2، 2018، دار رواسخ، الكويت، يقع الكتاب في 516 صفحة، منها 45 صفحة حوت مقدّمات للكتاب من بعض الباحثين، وما بقي من الكتاب جاء في ثلاثة أبواب.

جاء الأول منها في ثلاثة فصول في 130 صفحة، تحدّث في الفصل الأوّل عن أمّية رسول الله وردّ الشّبه القائمة حولها، وفي الفصل الثّاني، نفى أن يكون رسول الله قد اطّلع على الكتاب المقدّس، لأنّه لم يكن معرّبا زمن بعثته، وفي الفصل الثّالث، ردّ على شبهة وجود معلّمين بشريّين لرسول الله.

أمّا الباب الثّاني فقد جاء في 107 صفحات، تحدّث فيه عن دعوى اقتباس القرآن الكريم من الكتب الدّينية اليهودية والنّصرانية خارج الكتاب المقدّس، وكان ذلك في فصلين، تكلّم في الأوّل منها عن الكتب اليهودية وهي المدراشات والتّلمود، وفي الفصل الثّاني تكلم عن المصادر النّصرانية وهي الأناجيل المنحولة.

أمّا الباب الثّالث فقد جاء في 77 صفحة، تحدّث فيه عن اقتباس الكتاب المقدّس والكنيسة من مصادر بشرية، وجعله في فصلين، فصل خاصّ باقتباسات العهد القديم من العقائد القديمة وفصل خاصّ باقتباسات العهد الجديد منها، ثمّ خاتمة في ثلاث صفحات، ثمّ قائمة المصادر والمراجع في 40 صفحة.

ويلاحظ على الكتاب غلبة الطّابع الجدلي وغلبة الأسلوب النّقدي، لأنّ الكتاب مخصّص لذلك كما أشار إليه المؤلّف في عنوان فرعي على طرّة الكتاب في قوله: " أوّل كتاب في المكتبة العربية

خاصّ بنقد أقدم شبهة للمنصّرين والمستشرقين"، لذلك غاب عنه الجانب التّأصيلي، كما غاب عنه التّطرق إلى مختلف المصادر التي ذكرها المستشرقون مثل المصادر الوثنية والزرادشتية، ولم يذكر أيضا دراسات المستشرقين ولا المناهج المستخدمة في ذلك.

وقد استفدنا من هذا الكتاب فيما يتعلق بمختلف المصادر اليهودية والنصرانية خارج الكتاب المقدس، سيما ما يتعلق بالمدراشات والأناجيل المنحولة، كما استفدنا منه معرفة بعض المراجع الأجنبية.

8.الجديد في موضوع البحث:

بعد عرض ما وقفنا عليه من دراسات سابقة ممّا له صلة بموضوع بحثنا، يمكننا بيان ما جاء من جديد فيه على النّحو التّالي:

- تأصيل الموقف الاستشراقي من القرآن الكريم، وبيان منطلقات المستشرقين في ذلك؛ وبيان أنّه عملية إسقاطية لموقفهم من التّوراة خصوصا والعهد القديم عموما في ظل نظرية المصادر؛

- وذلك من خلال مناهج نقد الكتاب المقدّس، والتي اجتمعت بصفة خاصّة في نظرية المصادر التي طوّرها فلهاوزن بجمعه بين النّقدين التّاريخي والأدبي.

- عرض جميع ما وقفنا عليه من أعمال المستشرقين باتّجاهيها اليهودي والمسيحي، مع ما ذكروه من مصادر مزعومة للقرآن الكريم، وهي المصادر اليهودية والنّصرانية، سواء منها ما تعلّق بالمصادر الرّسمية أو خارجها، أو تعلّق بالمصادر المنحولة، كما ذكرنا المصادر العربية الوثنية والشّرقية القديمة.

- الرّدّ على تلك المصادر في ضوء قواعد علم مقارنة الأديان.

9.منهج البحث والمنهجية المتّبعة فيه:

نظرا لطبيعة البحث، فقد عرف استخدام المنهج التّاريخي في تتبّع سياق نظرية المصادر من التّأسيس إلى غاية ظهور فلهاوزن، فيما تعلّق بنقد الكتاب المقدّس، وبعده فيما تعلّق بنقد القرآن الكريم، وذلك بالتّوازي مع المنهج الوصفي الذي استخدمناه في وصف تلك النّظرية، ثمّ جاء دور استخدام المنهج الاستقرائي فيما تعلّق بالبحث عن دراسات المستشرقين تحت تأثير نظرية المصادر

ومناهجهم المستخدمة فيها، وبعد ذلك جاء دور المنهج التّحليلي النّقدي في استخراج مواقفهم من القرآن الكريم مع تحليلها ونقدها، ثمّ جاء دور استخدام المنهج المقارن في الردّ على دعوى مصادر القرآن على ضوء قواعد علم مقارنة الأديان.

أمّا منهجية البحث فقد راعينا فيها ما يلي:

- عزو الآيات القرآنية إلى سورها، وذلك بذكر السّورة ورقم الآية في المتن.
- عزو الأحاديث النّبويّة والآثار إلى مصادرها، مع تخريج مختصر لها.
- عزو نصوص الكتب المقدّسة إلى مصادرها، بذكر الإصحاحات والمقاطع في المتن، وقد اعتمدنا على ترجمة الفاندايك لنصوص الكتاب المقدس إلى اللغة العربية.
- اجتناب كثرة الحواشي، حيث تركنا ذكر تراجم المستشرقين واكتفينا بطريقة الغربيّين في ذلك حيث ذكرنا اسم المستشرق باللغتين العربية والأجنبية مع مجال حياته، وقد ذكرنا تراجم من دعت الحاجة إلى تراجمهم.
- الحرص على العودة إلى المصادر الأصلية واجتناب المصادر الوسيطة، ما استطعنا إلى ذلك سبيلا.
- تذييل البحث بذكر فهارس النّصوص الدّينية والأعلام المترجم لهم، وقائمة تفصيلية للمصادر والمراجع، وفهرس تفصيلي لمواضيع البحث.

10. خطّة البحث:

جاء البحث في مقدّمة، وفصل تمهيدي، وأربعة فصول.

تضمّن الفصل التّمهيدي مبحثين، الأوّل منهما تطرّقنا فيه لترجمة فلهاوزن، والثّاني جاء لبيان منهجه في دراساته النّقدية المتعلّقة بتاريخ اليهود والكتاب المقدّس بعهديه، ودراساته الإسلامية.

أمّا الفصل الأوّل فكان متعلّقا بنظرية المصادر، وجاء في خمسة مباحث، المبحث الأوّل للتّعريف بها، والثّاني لتتبّع مسارها قبل فلهاوزن، والثّالث لبيان مصادر التّوراة عند فلهاوزن والرّابع لبيان جذورها الفكرية، والخامس لبيان موقف المحافظين منها.

أمّا الفصل الثّاني بعنوان: تهيئة الأرضية لتطبيق مناهج الكتاب المقدّس، فقد جاء في أربعة مباحث، الأوّل منها بينّا فيه موقف المستشرقين المنكر لأمّية رسول الله ونبوّته ونزول الوحي إليه والثّاني بينّا فيه المناهج الكلاسيكية في دراسات المستشرقين وهي منهج الإسقاط ومنهج الأثر والتّأثير، والثّالث بينّا فيه مناهج نقد الكتاب المقدّس وتطبيقاتها في الدّراسات الإسلامية ونقد القرآن الكريم، والرّابع ذكرنا فيه المؤسّسين الأوائل لعلم نقد القرآن الكريم

أمّا الفصل الثّالث فقد رصدنا فيه أعمال المستشرقين التي ظهر فيها أثر نظرية المصادر، فجاء في أربعة مباحث، الأوّل منها كان لأعمال المستشرقين اليهود، والثّاني لأعمال المستشرقين النّصارى والثّالث للأعمال الجماعية والمختلطة كالموسوعات والكتب الجماعية، والرّابع كان للتّعليق على هذه الدّراسات وتحليل ما جاء فيها.

أمّا الفصل الرّابع، فقد ذكرنا فيه ما زعمه المستشرقون من مصادر القرآن الكريم في ضوء نظرية المصادر مع الرّدّ عليها، فجاء في خمسة مباحث، الأوّل منها لبيان المصادر اليهودية الكتابية والشّفاهية وما زعموا أنّه مقتبس منها، وفي الثّاني فعلنا نفس الشّيء مع المصادر النّصرانية، وفي الثّالث فعلنا نفس الشّيء مع المصادر العربية الوثنية والزّرادشتية مع الردّ عليها، وفي الرّابع نقضنا دعوى الاقتباس من المصادر الكتابية والشّفاهية اليهودية والنّصرانية، وفي الخامس وضعنا مصادر القرآن في ميزان علم مقارنة الأديان، وعقدنا مقارنة بين دين الإسلام والدّيانات الثّلاث التي اتّهم رسول الله بالاقتباس منها، لبيان الفرق بينه وبينها في مواضيع القصص والعقائد والعبادات والأحكام واللغة.

الفصل التّمهيدي:

ترجمة يوليوس فلهاوزن

ومنهجه في الدّراسات النّقدية والدّراسات الإسلامية.

ويتضمّن:

المبحث الأوّل: ترجمة يوليوس فلهاوزن.

المبحث الثّاني: منهجه في الدّراسات النّقدية والدّراسات الإسلامية.

تمهيد:

عرفت الحركة العلمية الأوربية اهتماما متزايدا بالشّرق الإسلامي، منذ القرون الوسطى إلى يومنا هذا، نشأت على إثر هذا الاهتمام مدارس استشراقية أوربية متعدّدة، وبرز معها كثير من المستشرقين، تنوّعت مجالات اهتمامهم بالإسلام وتعدّدت تخصّصاتهم في ذلك.

وكان من بين هذه المدارس مدرسة الاستشراق الألماني، التي وإن ظهرت متأخّرة نوعا ما مقارنة بالمدارس الاستشراقية الأوربية الأخرى إلاّ أنّها نشأت متحرّرة من قبضة اللاهوت المسيحي، فعُرفت بتميّزها بغلبة الرّوح العلمية على إنتاجها وبعدها عن العنصرية الدّينية في غالب أبحاثها، كما عُرفت بنبوغ روّادها.

كان من بينهم، بل ومن أشهرهم يوليوس فلهاوزن، الذي لاح في الأفق نجمه وذاع في المعمورة صيته في أواخر القرن التّاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بما عُرف عنه من تنوّع مجالات اهتماماته التّاريخية والنّقدية، حيث تفرّد وتميّز بتطبيق منهج النّقد التاريخي بالتّوازي مع منهج النّقد الأدبي الذي بدأ بتطبيقه في دراسة تاريخ بني إسرائيل وأسفارهم المقدّسة، ثمّ تحوّل إلى دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده، وأخيرا حطّ رحاله في رحاب العهد الجديد فتناوله بالتّرجمة والتّفسير والنّقد.

المبحث الأوّل: ترجمة يوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen:

المطلب الأوّل: حياته الاجتماعية ومساره العلمي:

أوّلا: حياته الاجتماعية:

1- مولده ونشوءه:

في 17 ماي سنة 1844 في قرية فلاحية صغيرة تدعى هاملن، الواقعة على ضفاف نهر ألفيزر التابعة لمقاطعة هانوفر، ولد اللاهوتي والمستشرق والنّاقد والمؤرّخ الألماني يوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen.

لم يكن فلهاوزن في صغره تبدو عليه علامات التّميز أو العبقرية، فقد كان طفلا عاديا جدّا يميل إلى التّحفظ، حتّى سجّل بعض معلّميه ملاحظة في سجلّه المدرسي على أنّه " يفتقر إلى قدر من الخيال".

كانت له علاقة كبيرة بالطّبيعة من حوله، كوّنت له صلة بمزارع عجوز، أحاطه بنوع من الرّعاية والاهتمام وأدخله في الوصية التي كتبها لورثته، فنال بذلك فلهاوزن شيئا من تركة العجوز استعان بها بعد وفاة والده[1].

2- أسرته:

نشأ في أسرة بروتستانتية، فأبوه أوغست فلهاوزن (August Wellhausen) كان قسّيسا في المدينة التي ترعرع فيها[2]، تُوفّي والده سنة 1861، وقد بلغ من العمر 52 عاما، وهو وقت مبكّر من حياة يوليوس الذي كان يبلغ من العمر 17 سنة، ثمّ تُوفّيت أمّه أيضا والتي كانت تعاني من

[1] انظر: أنطوان شال، يوليوس فلهاوزن، ضمن: المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، دراسات جمعها وشارك فيها صلاح الدين المنجد، ط1، 1978، دار الكتاب الجديد، بيروت ، ج1 ص107.

[2] See : Kurtz Paul Michael, Kaiser, Christ, and canaan, The Religion of Israel in protestant Germany, 2018, Mohr Siebeck Tübingen, Germany, p25.

الانهيار العصبي الحاد، وتصلّب الشّرايين، والصّمم شبه الكامل قبل السّتين من عمرها، وبعد أن فقد والديه تكفّل به شقيقه الأكبر، ثم توفي إخوته وبقي وحده[1].

كان لهذه النّشأة في بيت القسّ أثر على حياة فلهاوزن من جهة تكوينه اللاهوتي ومن جهة اختلاطه بالنّاس والاقتراب منهم، وقد قال مرّة عن هذا الأثر: " إنّني مدين لذلك الوضع بالكثير وربما بأفضل ما عندي"[2].

3- حياته الزّوجية:

في سنة 1875 تزوّج بماري لامبريشت (Marie Lampricht) التي كانت البنت البكر لعالم الكيمياء الألماني هاينريش لامبريشت، والتي كانت عازفة بيانو، غير أنّهما لم ينجبا أولادا[3].

4- وفاته:

تُوفّي فلهاوزن في يوم7 يناير1918، ودفن في مقبرة مدينة توبنغن.

ثانيا: مساره العلمي:

في سنة 1859، التحق بإحدى ثانويات هانوفر حين بلغ الخامسة عشر من عمره، ولم يكن أيضا طفلا متميّزا فيها، فضلا عن أن يكون عبقريا، وتخرّج منها سنة 1862.

في سنة 1862، دخل إلى معهد اللاهوت في غوتنغن كحال أبناء القساوسة، ولم يكن يشعر بلذّة العلم، لأنّه كان يحسّ بنوع من الإكراه العلمي، كما لم يجد الأستاذ الذي يحبّب له ما يدرسه.

في سنة 1863، حصل على كتاب للنّاقد هاينريش إيفالد Heinrich Iwald حول تاريخ شعب إسرائيل، وهنا بدأ التّحول في حياة فلهاوزن، فقد فتح هذا الكتاب وصاحبه باب الدّراسات اللاهوتية لفلهاوزن على مصراعيه[4].

---

[1] See: Rudolf Smend, From Astruc to Zimmerli: Old Testament Scholarship in three Centuries, translated by: Margeret Kohl, 2007, Germany, p91.

[2] انظر: أنطوان شال، مرجع سابق، ج1 ص107.

[3] انظر: نفس المرجع والجزء، ص108.

[4] See: Rudolf Smend, From Astruc to Zimmerli, Op.cit, p92.

في سنة 1867، أنهى فلهاوزن دراسته اللاهوتية، وشرع في حضور الحلقات الدّراسية التي كان يعقدها الأستاذ إيفالد، ثمّ حدث شقاق بينهما بسبب الخلاف حول ضمّ مقاطعة هانوفر إلى بروسيا، الذي عارضه الأستاذ ولم يتبعه في ذلك التّلميذ، وبقي الشّقاق بينهما قائما.

في سنة 1870 في شهر جويلية، أنهى فلهاوزن دراسته في مرحلة الليسانس، وكان عنوان مذكرته" حول القبائل والأسر العبرية، كما جاء في سفر العدد 4،2".

في سنة 1872 استدعي للتّدريس في جامعة جرايفسفالد فدرّس فيها العهد القديم بصفة أستاذ نظامي، وهناك تعرّف على شخص جديد كان له أثر في توجّه فلهاوزن إلى اللغات الكلاسيكية وهو الأستاذ أولريش فون فيلاموفيتش.

في سنة 1874، نال صاحبنا درجة الدّكتوراه في علوم اللاهوت من جامعة جوتنجن وكانت حول بعض الفرق اليهودية (الفرّيسيين والصدوقيين)[1].

ثالثا: مساره التّعليمي:

بدأ فلهاوزن مساره التّعليمي لأوّل مرّة في جامعة جرايفسفالد سنة 1872، واستمرّ إلى غاية سنة 1882، وقد شهدت هذه الفترة ظهور العديد من أعمال فلهاوزن العلمية خاصّة النقدية منها وهي غالبها، ولم يكن مرتاحا في مهمّته هذه، لأنّه شعر بأنّه مقصّر في تكوين الطّلبة، فبدلا من أن يعدّهم إعدادا لاهوتيا، كانت أعماله النّقدية للعهد القديم تحول دون ذلك، ممّا دفع به إلى الاستقالة من منصبه[2].

في سنة 1880، تقدّم إلى وزير الثّقافة البروسي بطلب نقل من كلية اللاهوت إلى كلية الفلسفة بجامعة هاله، غير أنّ الوزير لم يجبه على طلبه فانتظره سنتين ثمّ أقدم على الاستقالة من وظيفته كمدرّس نظامي للعهد القديم سنة 1882 وممّا كتب في هذه الاستقالة: " لقد اخترت أن أكون

[1] انظر: هانس كراوس، تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم من ظهور حركة الإصلاح الديني حتى فلهاوزن، ترجمة: أحمد محمود هويدي، ط1، 2020، المركز القزمي للترجمة، مصر، ج1 ص370-371.

[2] Rudolf Smend, Wellhausen in Greifswald, in : Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1981, Vol 78, No 2, p p 141-176.

عالما للاهوت لأنّني اهتممت بالرّؤية العلمية للعهد القديم، واتّضح لي تدريجيا أنّه على أستاذ علم اللاهوت أن يعدّ تلاميذه لخدمة الكنيسة التّبشيرية، وعلى ما يبدو أنّني لا أقوم بهذا العمل كما ينبغي لكن على العكس، وعلى الرّغم من تحفّظاتي إلاّ أنّني أُضعف من قدرة تلاميذي كي يستحقّوا وظيفتهم"[1].

في سنة 1882 تقدّم إلى كلّية الفلسفة بجامعة هالة بطلب للعمل كأستاذ محاضر بلا راتب لتدريس مادّة الفلسفة السّامية واللغات الشّرقية، وبقي هناك ثلاث سنوات، ومنحته الكلية درجة الدّكتوراه الفخرية.

في سنة 1885 تحوّل إلى كلية اللاهوت بجامعة ماربورغ بعد أن استدعته لتدرس اللغات السّامية فصار أستاذا نظاميا ضمن طاقمها.

في سنة 1892 عاد إلى جامعة جوتنجن وأكمل مساره التّعليمي هناك إلى أن اشتدّ به المرض فقدّم استقالته من وظيفته سنة 1913[2].

المطلب الثّاني: أثر فلسفة هيجل في حياة فلهاوزون العلمية:

لا شكّ أنّ الشّخص يتأثّر ببيئته وانتمائه الفكري والإيديولوجي، ممّا ينعكس بعد ذلك على أفكاره وتوجّهاته وأطروحاته العلمية، وهو ما نجده ماثلا للعيان في حياة فلهاوزن، الذي نجده قد نشأ تحت تأثير جملة من العوامل، كان لها الأثر الكبير في مؤلّفاته، وقد يكون هذا الأثر حسنا كما قد يكون سيئا.

يرى جون بارتون أنّ فلهاوزن كان هيجليا في تقسيمه لتاريخ إسرائيل إلى طبقات، وقد عبرت إليه فلسفة هيجل من خلال تأثّره بفاتكي[3]، فكيف تمّ ذلك؟

---

[1] انظر: هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص371؛ ريتشارد إليوت فريدمان، من كتب التّوراة، ترجمة: عمرو زكريا، مراجعة وتقديم: أيمن حامد، ط1، 2003، دار البيان، مصر، ص141-142.

[2] See: George Thomas Kurian, James D. Smith, the encyclopedia of christian literature, 2010, The scarecrow press, uk, vol 1,P 636.

[3] See: John Barton - The Old Testament: Canon, Literature and Theology, 2007, Ashgate Society for Old Testament Study, p171-172.

فريديريتش هيجل(1770-1831) Fridriche Hegal هو الفيلسوف الألماني الذي خاض في مواضيع فلسفية عديدة منها الدّينية والاجتماعية والسّياسية والاقتصادية وغيرها، وعُرف بفلسفة صعبة عسيرة على الفهم[1].

ولا يمكننا في هذا المقام الخوض في حيثيات فلسفته وما يتعلّق بها، فحسبنا أن نختار منها ما بدت آثاره وثماره في مباحث فلهاوزن.

لقد وضع هيجل "نظرية التّطور الجدلي للتّاريخ" قال على ضوئها بأنّ التّاريخ يتطوّر تطوّرا مرتبطا بالجدل، ويكون هذا الجدل عادة بين طبقات المجتمع[2].

وكانت له نظرته الخاصّة للتّاريخ، فالتّاريخ عنده هو " تاريخ التّقدم الذي هو بمثابة الصّعود المتدرّج للقدرات الإنسانية"[3]، ونظرته إلى هذا التّطور التّاريخي تتمثّل في مبدإ مفاده " أنّ التّاريخ هو تاريخ مراحل جزئية لكلّ واحدة منها أزمان نمو، يتلوها توقّف أو ظاهر من التّراجع"[4]، وذلك عنده مثل النّبات أو أي كائن حيوي آخر.

وفي سياق الصّلة بين الفلسفة والتّاريخ، يرى هيجل أنّ الفيلسوف لا يصير مؤرّخا، والمؤرّخ لا يعود فيلسوفا، غير أنّ الفيلسوف مهمّته هي القيام بعملية عقلنة الأحداث التّاريخية، يتجسّد ذلك في قيامه بالتّمييز بين الأحداث التّاريخية الحقيقية وبين الخرافية، لأنّ الخرافة قد عرفت انتشارا واسعا

---

1 انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثّالث الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، د ط، 1977 الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج3 ص352.

2 انظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، 1983، سلسلة عالم المعرفة 72، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ج2 ص169.

3 حيدر قاسم التّميمي، علم الكلام الإسلامي في دراسة المستشرقين الألمان، ط1، 2018، ابن النديم، الجزائر، ص167-168.

4 نفس المرجع والصفحة.

بين الشّعوب، ويضرب أمثلته على ذلك بروايات اليهود الخرافية في العهد القديم حول عقيدة النّقاء العرقي والاختيار الرّباني والتّعليم الإلهي وغيرها[1].

وتقوم دراسة التّاريخ عنده على أساس عقلي بحت تنطلق من الواقع التّجريبي رافضة المقدّمات القبلية، تاركة جانبا القصص الشّائعة التي ترويها الشّعوب، وتتلخّص منهجيته هذه في مبدأ " العقل يحكم العالم"[2].

فالمؤرّخ عنده يروي الأحداث كما هي والفيلسوف يبحث في قبول هذه الأحداث من عدمه.

وعن نظرة هيجل إلى الدّين فقد أثمرت فلسفته أنّ الدّين في مساره يمرّ بثلاث مراحل: المرحلة الطّبيعية والتي يتّجه فيها الإنسان البدائي لتأليه كل شيء حوله، مرحلة تعدّد الآلهة، ثمّ مرحلة الانتقال إلى التوحيد[3].

وبتصوير آخر فإنّ هذه المراحل تتمثّل في: مرحلة الدّيانة الطبيعية، ثمّ مرحلة الدّيانة الفردية الرّوحية، ثم مرحلة الدّيانة المطلقة، وهي عنده الدّيانة المسيحية التي يراها الدّيانة الحقة[4].

وليس الدّين عنده كتلة ثابتة مجرّدة، فنجده يقول عنه: " لكن الدّين لا يمكن أن يظل على هذا النّحو مجرد فكرة محضة بل لا بدّ أن يخرج إلى الموضوعية"[5].

أمّا الأمر الذي لا ينبغي إغفاله بتاتا وهو نظرة هيجل إلى اليهود، فقد وجدناه يقف منهم موقفا جدليا حازما يتّسم بالعدائية، انتقد من خلاله كثيرا من العقائد اليهودية مثل: عقيدة الشّعب المختار، وعقيدتهم في الإله يهوه الذي جعلوه خاصّا بهم خادما لهم دون سواهم، ويصفونه

---

[1] انظر: محند أعراب قزرون، المجتمع المدني عند هيجل، رسالة ماجستير، إشراف: أحمد وارث، جامعة الجزائر2، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2011/2010، ص17.

[2] انظر: نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتّاريخ عند هيجل، د ط، د س، دار المعارف، مصر، ص185-186.

[3] انظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ج2 ص176.

[4] انظر: ولتر ترنس ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح، د ط، 1996، مكتبة مدبولي، مصر، ج2 ص658-659.

[5] نفس المرجع والجزء، ص657.

كإنسان، وعقيدتهم العدائية للمسيح عيسى، وانتقد أيضا موقفهم من الآخر غير اليهودي وغيرها من العقائد، كما انتقد الكثير من أساطيرهم حول الآباء والأنبياء وخلق العالم وغيرها[1].

وعلى ذكر الأسطورة فإنّنا نجد هيجل في محاضراته حول تاريخ الفلسفة يضع الأسطورة ضمن المضامين الدّينية التي يجب فصلها عن الفلسفة لأنّه يرى أنّ الدّيانات وما تتضمّنه من أساطير هي " نتاج الإنسان الذي وضع فيها أرفع وأعمق ما عنده"[2].

وبعد هذا العرض الموجز لأهمّ أسس فلسفة هيجل، ننتقل إلى فلهاوزن لنرى مدى مصداقية الدّعوى التي أطلقها جون بارتون.

من المعلوم أنّ فلهاوزن حين درس تاريخ إسرائيل قسمه إلى ثلاث مراحل، لكل مرحلة خصوصياتها التّاريخية وتشريعاتها الدّينية الموافقة لها[3]، كما ربط بين التّطور التّاريخي والدّيني للشّعب الإسرائيلي بروابط تاريخية وأدبية وتشريعية، واعترف أنّها مهمّة صعبة حين قال تحت عنوان "الطّبقات الثّلاث لأسفار موسى الخمسة"، " هذه الملاحظات المقتضبة الغرض الوحيد منها هو الإشارة إلى أنّها ليست مشكلة وهمية، بل مشكلة حقيقية ولا يمكن دحضها ونبذل جهدا لمعالجتها، ...لا يمكن إنجازه بسهولة(يقصد تمييز الطّبقات الثّلاث) بل على العكس فالأمر صعب بما فيه الكفاية"[4].

ونجده في سياق التّطور التّاريخي للشّعب اليهودي يقول: " المشكلة التّاريخية المتصاعدة"[5]، وعن علاقة تطور العبادة بالتّاريخ يقول: " وهذا التّشريع بالمعنى البارز هو الذي تطوّر وسط تلك

---

[1] انظر: عبد الفتاح الدّيدي، فلسفة هيجل، د ط، 1970، مكتبة الأنجلو المصرية، ص249 وما بعدها تحت عنوان: اليهود في نظر هيجل.

[2] هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، 1986، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ص174-175.

[3] سيأتي الحديث عنها بعد قليل، وسيأتي أيضا في الفصل الأوّل عند الحديث عن المصادر الأربعة للتّوراة، وقدمنا الإشارة إليها هنا لمناسبة المقام لها.

[4] فلهاوزن، مقدّمة في تاريخ إسرائيل، ترجمة: أحمد محمود هويدي، هاني مرسي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2021، مصر ص49.

[5] نفس المرجع، ص54.

الصّعوبات"[1]، وعن انتقال العبادة من البساطة إلى التّميز يقول: " هذه هي الملامح التي حصلت من خلالها العبادة التي كانت تبدو في السّابق بسيطة، واستقبل الآن عصر جديد وكانت العبادة المنزلية شيئا آخر مميّزا"[2].

يتّضح فعلا أنّ فلهاوزن قد بدا متأثّرا بفلسفة هيجل من خلال اعتماده على نظرية التّطور التّاريخي الهيجلية في تقسيم تاريخ إسرائيل، ومن خلال رؤيته حول تطوّر العبادة وانتقالها من صفة البساطة إلى العبادة المنزلية وهي العبادة الفردية عند هيجل، وحتى في دراساته الإسلامية كان كذلك حينما أقدم على دراسة الوثنية العربية محاولا فهم التّطور الذي انتقل بموجبه العرب من تعدد الآلهة إلى التّوحيد.

وإذ بدا فلهاوزن متأثّرا بفلسفة هيجل فالأمر لا يبدو مستغربا لأنّ زمانه عرف سيادة الفلسفة الهيجلية على نطاق واسع يقول برتراند رسل: " كان عدد كبير من رجال الدّين البروتستانت يعتنقون نظرياته(يقصد هيجل)، وأثّرت فلسفته في التّاريخ تأثيرا عميقا"[3].

المطلب الثّالث: أثر نظرية التّطور[4] في حياة فلهاوزن العلمية:

يرى جون بارتون أنّ فلهاوزن تبنى نتائج نظرية التّطور في تقسيمه لتاريخ إسرائيل إلى مراحل[5].

وقبل الحديث عن أثر نظرية التّطور في أبحاث فلهاوزن لا بد من الحديث ولو بإيجاز عن نظرية التّطور والمناحي التي بحثتها، ومن الملاحظ أنّ نظرية التّطور بحثت في منحيين كبيرين:

الأول: المنحى المادّي: الباحث عن أصل الكائنات الحيّة، والذي يتلخّص في كتاب منظّر النّظرية تشارلز داروين " أصل الأنواع" The Origin Of Species، الذي يمكن تلخيص فكرته

[1] فلهاوزن، مقدّمة في تاريخ إسرائيل، مرجع سابق، ص52.

[2] نفس المرجع، ص67.

[3] برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ج3 ص351.

[4] سيأتي الحديث عن أثر نظرية التّطور في نقد الكتاب المقدّس، وكيف شكّلت بعض الجذور المهمّة لنظرية المصادر، لذلك سيكون حديثنا هنا مقتصرا على أثرها في فلهاوزن بخصوص الجوانب المتعلّقة بنظرته التّطورية لتاريخ بني إسرائيل وتشريعاتهم فقط.

[5] See : John Barton - The Old Testament: Canon, Literature and Theology, Op.cit, p171.

في أنّ الكائنات الحيّة في أصلها كانت عبارة عن كائن ذي خلية واحدة(كائن حقير)، ثمّ شرع هذا الكائن في الارتقاء والتّطور، ممّا أدّى مع مضيّ الوقت إلى تشكّل الأنواع الحيوانية المختلفة.

يسير هذا التّطور وفق قانون "الانتخاب الطّبيعي" الذي يشبه دور المربي، بمعنى أنّ الحياة تنمو وتتطوّر ولا تبقى ثابتة، وهي في تطوّرها "تتنازع البقاء" سائرة نحو "بقاء الأصلح"[1].

الثّاني: المنحى اللاهوتي: يعتبر البحث في هذا المنحى نتاجا مباشرا للبحث في المنحى المادي عن أصل الكائنات الحيّة، لأنّ نتائج نظرية التّطور تتعارض كلية مع نصوص سفر التّكوين عن قصّة الخلق، لذلك نجد أنّ روّاد نظرية التّطور شنّوا هجوما جريئا وحادّا على نصوص سفر التّكوين وعلى النّظرة اللاهوتية لأصل الخلق، فأنكروا صورة الخالق البشرية التي يصوّرها سفر التّكوين وأنكروا أسطورتي هبوط الإنسان والطّوفان، واعتبروا قصص سفر التّكوين قائمة على الميراث الكلداني والبابلي الذي أخذه كتبة العهد القديم وحوّروه بعض التّحوير " ثمّ صبّوه في صورة توحيدية مخلخلة الاتّصال"[2].

كما اعتبروا " أنّ صور هذه المعتقدات قد انتقلت إلى كتب اليهود المقدّسة، ومن ثمّ إلى الكنائس النّصرانية الأولى"[3].

وفي تعليق ختامي يقول أندرو وايت: " تتعارض النّظرة اللاهوتية مع النّظرة التّطوّرية في قضية النّشوء وفق الانتخاب الطّبيعي فاللاهوت يقول بثبات الأنواع كما هي منذ بدء الخليقة"، وحتى " تلك الرّوايات التي تُقصّ في كتبنا المقدّسة تناقض إحداهما الأخرى"[4] –يقصد الرّوايتين اليهوية والإلوهيمية– لذلك أنكروا القصّتين معا، ومن جملة المنكرين داروين الذي يقول عنه روبرت داونز:

---

[1] انظر: تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، د ط، 2018، مؤسسة هنداوي، مصر، ص203 وما بعدها. ولم يكن داروين أوّل القائلين بنظرية التّطور، فقد سبقه إلى القول بها جماعة من فلاسفة الغرب وعلمائه، لكن لقوّة أبحاثه مع قيامه بتقديم البراهين والحجج الجدلية والتّفسيرات العلمية لنظرية التّطور ارتبطت باسمه، كما ارتبطت نظرية المصادر بفلهاوزن

[2] أندرو وايت، بين الدّين والعلم، ترجمة: إسماعيل مظهر، د ط، 2012، مؤسسة هنداوي، مصر، ص164

[3] نفس المرجع، ص163.

[4] نفس المرجع، ص165، وص181.

" ما عاد داروين يصدّق إطلاقا تعاليم (التّكوين) القائلة بأنّ كلّ جنس خلق كاملا وانحدر خلال العصور دون تغيّير"[1].

وبعد الحديث عن لبّ نظرية التّطور، وموقفها من قصّة الخلق في سفر التّكوين، نعود الآن إلى حقيقة تأثّر فلهاوزن بنتائج نظرية التّطور، ونحاول أن نستخرج من ثنايا صفحات كتابه حول تاريخ إسرائيل ما يثبت ذلك أو ينفيه.

بعد شيوع نظرية التّطور لم يعد تطبيقها قاصرا على مجال دراسة الكائنات الحية فقط بل نجده قد اقتحم كل المجالات العلمية[2]، وكان لكتاب داروين حول أصل الأنواع " الأثر الضّخم على جميع فروع الفكر البشري لاسيما على علوم الأحياء والنّفس والاجتماع" فقد قلب كتابه هذا "كلّ فرع للدّراسة من علم الفلك إلى التّاريخ ومن علم الحفريات إلى علم النّفس ومن علم الأجنّة إلى الدّين"[3].

ومن آثار تطبيق نظرية التّطور في مجال دراسة الدّين ما نجده عند فلهاوزن أثناء حديثه عن تطور التّشريع عند بني إسرائيل في مسيرتهم التّاريخية الطويلة حيث يقول: " وهذا التّشريع بالمعنى البارز هو الذي تطوّر"[4]، وكان حديثه عن تطوّر هذا التّشريع بصفة متكرّرة في ثنايا بحثه، وعنده أنّ شعب إسرائيل انتقل من مرحلة كان يعيش فيها بلا تشريع أو لا يعرف منه إلا اليسير إلى مرحلة ظهرت فيها تشريعات الكهنة وتنظيماتهم للعبادة وفق قوانين معيّنة، وعنده مثلا أنّ أماكن العبادة وتقديم القرابين انتقلت من التّعددية إلى التوحيد في الهيكل، ويقول ملخّصا لنتائج هذا التّطور: "

---

[1] روبرت داونز، كتب غيّرت العالم، ترجمة: أمين سلامة، د ط، 1977، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مصر، ص268.

[2] وحتّى غير العلمية كالسّياسية والعسكرية، ونجد أنّ هتلر والنّازية عموما اعتمدوا في حروبهم على مبدأ الانتخاب الطّبيعي والبقاء للأصلح، والصّراع من أجل البقاء، المبادئ التي أعاد صياغتها هتلر في كتابه" كفاحي" متسببا في إراقة دماء ملايين البشر.

[3] روبرت داونز، نفس مرجع سابق، ص281.

[4] فلهاوزن، مقدّمة، مرجع سابق، ص52.

أسّس اليهود تحت قيادة عزرا جماعتهم المقدّسة...فخيمة الاجتماع مركزا له، وكبير الكهنة رئيسا له والكهنة واللاويون أعضاؤه، والعبادة الشّرعية تعبير حياتي مألوف"[1].

وعند دفاعه عن رأيه هذا في تطوّر التّشريع عند اليهود والردّ على من قال بثباته نجده يستفهم استفهاما استنكاريا نشعر من خلاله بغضبة علمية، يقول: " فلماذا نتهم نظرية داروين؟"[2]، كما نلحظ من خلال هذا الاستفهام نوعا من التّعجب، وكأنّ نظرية داروين عنده هي من قبيل المسلّمات التي يريد أن يلزمهم بها على التّسليم لرأيه القائل بتطوّر التّشريع.

ومن أثرها عنده أيضا ما نجده في موقفه من قصص سفر التّكوين، فقد اعتبرها قصصا بابلية في أصلها أخذها كتبة المصدر اليهوي وقاموا بعبرنتها وإضفاء الصّبغة اليهودية عليها، وينتقد بشدّة تفاصيل قصّة الخلق، ونجده يتلفّظ بعبارة مهمّة بالنّسبة لنا، وهي قوله عن الخالق الذي يصفه سفر التّكوين في قصّة الخلق: " ولكن في السّرد العبري أفسحت الروح الفوضوية للرب المتعالي الذي أزاح مبدأ التّطور من خلال الكلمة الخلاّقة"[3].

تبدو هذه العبارة واضحة المعالم بما فيه الكفاية في اعتماد فلهاوزن على نظرية التّطور، وممّا يزيد الأمر وضوحا ذلك التّهكم الذي أبداه من خلال إعادة صياغة قصّة الخلق بأسلوب تهكّمي استهزائي، يقدح من خلاله في مفاصل القصّة مثل تشبيه الله بآدم، وذكر شجرة المعرفة، ومعاقبة آدم بإنزاله من الجنة ومعه حواء التي عاقبها أيضا بعسر الولادة، وعاقب الحيّة بالزّحف على بطنها بسبب تواطئهم على عصيان أوامر الرّبّ، ممّا يجعل الحكاية تقوم عنده "على نظرة سوداوية للحياة"[4].

ومن الانتقادات أيضا قيامه باستخراج التّناقضات والاختلافات بين المصدرين اليهوي والإلوهيمي حول قصّة الخلق والطّوفان وعدد الأجيال وغيرها من الأمور التي أخذت منه جهدا لا يستهان

[1] المرجع السابق، ص52.
[2] نفس المرجع، ص462.
[3] نفس المرجع، ص386.
[4] نفس المرجع، ص389

به[1]، وهنا يظهر فلهاوزن أكثر اقترابا من نظرية التّطور التي قدمنا آراءها حول هذه المواضيع بالذّات.

وقد يبدو تأثّر فلهاوزن أمرا طبيعيا إذا ما وقفنا على تصريح أندرو وايت القائل: " لم ينتصف القرن التّاسع عشر حتى بان لكلّ المفكرين بجلاء كاف أنّ النّظرية اللاهوتية في الخلق قد نقضت تماما ولو أنّها كانت تردّد في جنبات الكنائس احتفاظا بالشّكل دون الموضوع"[2].

فعصر فلهاوزن كان عصرا تطوّريا بامتياز، تغلغلت فيه المبادئ التّطورية في كلّ المجالات.

المطلب الرّابع: عالمان كان لهما أثر بارز في حياة فلهاوزن العلمية:

نستهل مطلبنا هذا بالإشادة بالعمل الذي قام به من أرّخ للبحث النّقدي للعهد القديم من ظهور حركة الإصلاح إلى فلهاوزن، هانس كراوس الذي كان فطنا إلى درجة عالية، حينما قرن ثلاثة من النّقاد في فصل واحد وهم دي-فته وفاتكي وإيفالد[3]، وذكر أبحاثهم بالتّوازي مع بعضها البعض وذلك لتقاربها وأحيانا تماثلها في بعض المباحث، وحتّى في المنطلقات، ومن فطنته الفذّة أنّه ذكر مبحثا في ثنايا مباحث هذا الفصل عنوانه " أهمّية أعمال هيجل في فهم ديانة العهد القديم"، بيّن من خلاله أثر فلسفة هيجل في الثّلاثة جميعا.

وقد ركّز هانس على بعض الجوانب من فلسفة هيجل، والتي كان على رأسها موقفه من تاريخ النّكبات اليهودية، والتي يقول عنها: " إنّ مأساة شعب اليهود....لا تثير خوفا ولا شفقة، إنّ مصير شعب اليهود هو مصير مكبوت ارتبط بكائن غريب وتركته آلهته"[4]، وعن موقفه من إله اليهود "يهوه"، فقد اعتبره هيجل إلها قوميا خاصّا باليهود، وقام بإدخاله في المرحلة الثّانية من مراحل تطوّر الدّيانة عنده، والتي يطلق عليها مرحلة الدّيانة الرّوحية أو مرحلة التّسامي[5].

---

[1] فلهاوزن، مقدّمة، مرجع سابق، من ص392 إلى ص409.

[2] أندرو وايت، مرجع سابق، ص162.

[3] وهو الفصل السّابع.

[4] هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص286.

[5] انظر: نفس المرجع والجزء، ص290.

هؤلاء الثّلاثة النّقاد من خلال تميّز كلّ واحد منهم بالوقوف من زاوية نظر للعهد القديم وتاريخ إسرائيل لم يقف غيره في مجالها، استطاعوا أن يفتحوا أبواب الكثير من المواضيع النّقدية، وفي نهاية الفصل يبيّن هانس سبب جعلهم في فصل واحد فيقول: " لقد تمّ مناقشة دي–فته وفاتكي وإيفالد في سياق لا لبس فيه؛ لماذا؟ لأنّ علم العهد القديم تطوّر هنا بطريقة حاسمة وأساسية في النّقد التّاريخي والدّيني لنصوص العهد القديم"، ثم بعد ذلك مباشرة يواصل قائلا: " لا يمكن تصوّر كلّ ما أنجزه فلهاوزن لاحقا بدون دي فته وفاتكي وإيفالد"[1].

لقد استطاع فلهاوزن ببراعته وقدرته على التّحليل التّاريخي والأدبي أن يأخذ ثمار أبحاثهم اليانعة ويضمنها في ثنايا صفحات كتبه الرائعة، لاسيما كتابه "مقدّمة في تاريخ إسرائيل"، وسنسعى إلى بيان كيف تمّ تأثّر فلهاوزن بهؤلاء النّقاد ونضع –تقليدا لفلهاوزن– على رأسهم:

أوّلا: هينريتش إيفالد (1803–1875) H. Ewald :

حينما نفتح الصّفحة الأولى من كتاب فلهاوزن "مقدمة في تاريخ إسرائيل" نجده يهدي عمله هذا لواحد فقط، يقول: " لمعلّمي الذي لا ينسى هينريتش إيفالد شكر وإجلال"، من هو إيفالد؟ ولماذا يخصّه فلهاوزن بالذات؟

إيفالد كان مستشرقا ولاهوتيا وناقدا، كما كانت له مشاركات سياسية، عمل مدرسا للغات الشّرقية في جامعة جوتنجن من سنة 1827 إلى أن عُزل منها بسبب أنّه أراد أن يكون مثل أنبياء بني إسرائيل، ثمّ عاد إليها سنة 1848، ثمّ عزل مرّة أخرى سنة 1866 بسبب عدم مبايعة الملك البروسي بعد ضمّ مقاطعة هانوفر الألمانية إلى بروسيا، وهنا حصل الفراق بينه وبين تلميذه فلهاوزن[2].

---

[1] هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص309–310؛ سنتحدث هنا عن أثر إيفالد وفاتكي تبعا لاعتراف فلهاوزن بذلك، وسنؤخّر الحديث عن دي–فته إلى مبحث السّياق التّاريخي لنظرية المصادر فمكانه هناك أنسب.

[2] See: Rudolf Smend, From Astruc to Zimmerli, Op.cit, p93.

كان معروفا بأبحاثه الفيلولوجية والنّقدية الأدبية المتميّزة، وهو من العلماء الذين أسّسوا علم نقد العهد القديم في النّصف الأوّل من القرن 19[1].

بدأت معرفة فلهاوزن بإيفالد سنة 1863، حين حصل على كتابه المعنون بـ: " تاريخ شعب إسرائيل"، وهنا بدأ التّحوّل في حياة فلهاوزن، فقد كان لهذا الكتاب وصاحبه الأثر الكبير على مساره العلمي فيما بعد[2].

كتاب إيفالد حول تاريخ شعب لإسرائيل، فتح به ما كان مغلقا من تاريخ اليهود، إذ نجده يقول: " لقد كان تاريخ شعب إسرائيل القديم وراءنا بالفعل مغلقا تماما"، وأقام كتابه الباحث في مبهمات هذا التاريخ على سؤال فحواه: " ما ذا حدث بالفعل في هذا التاريخ؟"[3].

في البداية أقرّ إيفالد بصعوبة المهمّة البحثية هذه، وذلك لانعدام الشّواهد التّاريخية التي تعين على ذلك، وفي سياق حديثه عنها قام باستبعاد النّصب التّذكارية لأنّها لا تعطي أدلّة كافية، واعتمد على الأسطورة كمصدر للتّاريخ، وكان له منها موقف إيجابي حيث يرى أنّ لها جوهرا خاصّا وحياة خاصّة تتطوّر مع التّاريخ فلا يمكن إلغاؤها وما لها من بديل، فهي عنده " تقدّم وفرة كبيرة من المضمون النّبوي والشّعري"[4].

وعن مشاكل العهد القديم التي تحدّث عنها، فقد ذكر جهالة مؤلّفيه، النّابعة من عدم التّصريح بأسمائهم كمؤلّفين، كما نجده قد تنقّل بين مختلف نظريات نقد العهد القديم: نظرية الأجزاء ونظرية المصدر المكمل، واستقرّ على نظرية المصادر التي بحث من خلالها عن مصادر التّوراة وسعى إلى ترتيبها ترتيبا تاريخيا، وتميّز إيفالد برؤيته التّقديسية لموسى عليه السّلام، الذي كان ينظر إليه باعتباره

---

[1] انظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ط3، 1964، دار المعارف، مصر، ص703؛ وانظر: هانس كراوس، مرجع سابق ج1ص299-300، وص370.

[2] انظر: أنطوان شال، مرجع سابق، ج1 ص107.

[3] هانس كراوس، نفس المرجع، ج1 ص300.

[4] نفس المرجع والجزء، ص302.

نبيّا متحدّثا باسم الرّبّ، ويرى أنّ ديانة إسرائيل التي أسّسها موسى تطوّرت عبر التّاريخ[1].

أما تأثّر فلهاوزن بإيفالد فقد ظهر في المجالات التّالية:

- عزم فلهاوزن على تعلّم اللغة العبرية.

- فهم مشاكل العهد القديم، ونقف على تصريح مهمّ لفلهاوزن حين يقول: " إنّني لم أكن أفهم المشاكل اللاهوتية، ولكن من فهّمني كان إيفالد، وكذلك الكتاب المقدّس"، وقال أيضا: " لقد أنقذني إيفالد"[2]، فمفتاح حياة فلهاوزن كان هو إيفالد، ولا يخفى ما للمفتاح من أهمية إذ لولاه لظلّ كل شيء موصدا.

- درس فلهاوزن تاريخ إسرائيل دراسة ذاتية بالاعتماد على العهد القديم فقط، دون الرجوع إلى مصادر خارجية، كما فعل إيفالد الذي استبعد الشواهد التّاريخية في بحثه.

- حاول فلهاوزن كما حاول إيفالد إعادة ترتيب المصادر ترتيبا تاريخيا تطوّريا، وكلاهما أقر بصعوبة المهمّة.

- اشترك فلهاوزن مع إيفالد في اعتبار الدّيانة اليهودية ديانة تطورية.

- وفي هذين الأمرين الأخيرين(تطوّر التّاريخ والدّيانة) يبدوان معا متأثّران بهيجل.

ثانيا: فيلهلم فاتكي (1806-1882) Wilhelm Vatke:

يقول فلهاوزن بخصوص العلم الذي بثه في كتابه "مقدّمة في تاريخ إسرائيل": " الذي تعلّمنا منه أغلبه وأفضله"[3]، يقصد فاتكي، الذي تعلّم منه من خلال كتابه " لاهوت الكتاب المقدّس، عرض علمي مطوّر لديانة العهد القديم وفق الأسفار القانونية"، الذي نشره سنة 1835.

وقد سبقت الإشارة إلى أن جون بارتون قد اتّهم فلهاوزن بتلقّي مبادئ فلسفة هيجل من خلال أبحاث فاتكي، وحول مصداقية هذه التّهمة نعود لهانس كراوس الذي نجده يذكر فاتكي بالتّلمذة

[1] انظر: هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص303-304.

[2] أنطوان شال، مرجع سابق، ج1 ص107.

[3] فلهاوزن، مقدّمة، مرجع سابق، ص58.

على هيجل، ويقول بكلّ صراحة: " وقد لاحظنا أنّ ارتباط فاتكي بهيجل لا لبس فيه"، ويقول: " كان فاتكي مناصرا حاسما لهيجل"[1]، ولكن في أي أمر كان فاتكي متأثّرا بهيجل؟ والجواب: كان ذلك في أمرين اثنين:

الأول: مفهوم الدّيانة والرّوح والصّلة بينهما، وهو موضوع خارج عن إطار بحثنا.

الثّاني: تطوّر تاريخ الدّيانة، حيث يرى فاتكي أنّ موسى انتقل بديانة اليهود من الدّيانة الطّبيعية إلى ديانة التّسامي، وهو مبدأ هيجل في تقسيم مراحل الدّيانة، حيث نجده يقول عنه: " لقد عزّز موسى هيبة الإله القومي القديم وسعى إلى إبعاد عبادة الآلهة الأخرى، وسما بالعناصر الطّبيعية للتصوّر والعبادة وأرسى الأساس لمعاني أخلاقية نقيّة للشّعب"[2].

لا شكّ أن المدرك لفلسفة هيجل يجدها ماثلة في مصطلحات فاتكي من خلال عنوان كتابه ومن خلال مصطلحاته مثل: السّمو، الطّبيعية، الآلهة الأخرى.

أمّا عن تأثّر فلهاوزن بأبحاث فاتكي، فنعيد التّذكير بما مرّ معنا قبل قليل من اعتراف فلهاوزن بأنّه تعلّم جلّ بحثه من فاتكي، وبهانس كراوس الذي يعتبر فاتكي من الثّلاثة الذين لم يكن لفلهاوزن لينجز ما أنجزه لو لم يظهروا[3]، وقد ظهر مجال تأثير فاتكي فيما يلي:

- الأخذ بمبدأ تطوّر الدّيانة الذي يصحبه تطوّر العبادة.

- الاعتماد على ملاحظة تطوّر القوانين في تحديد مراحل تطوّر الديانة، كما هو واضح من عنوان كتاب فاتكي.

ونختم حديثنا عن أثر فاتكي كما بدأناه، ونقرأ من كلام هانس قوله: " ولا ينبغي في النّهاية التّغاضي عن التّصوّر الفلسفي التّاريخي في العمل الأساسي لفلهاوزن مقدمة في تاريخ إسرائيل، فقد

[1] هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص300، و310.

[2] نفس المرجع والجزء، ص297.

[3] انظر: نفس المرجع والجزء، ص309-310.

اقتبس فلهاوزن هذا التّصور أساسا من فاتكي"[1].

المبحث الثّاني: منهج فلهاوزن في الدّراسات النّقدية والإسلامية:

سنتطرق في هذا المبحث إلى أعمال فلهاوزن العلمية، والتي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول يضمّ أعماله النّقدية للكتاب المقدّس وتاريخ بني إسرائيل، والقسم الثّاني يتعلّق بالأعمال النّقدية الخاصّة بالعهد الجديد، والقسم الثّالث يتعلّق بأعماله الإسلامية، والتي بدا فيها فلهاوزن مؤرخا أكثر منه ناقدا، لذلك سنجعل أعماله في ثلاثة مطالب، ونرتبها حسب تسلسلها الزمني.

المطلب الأوّل: الدّراسات المتعلّقة بأسفار اليهود وتاريخهم ومنهجه فيها:

لا شكّ أنّ براعة فلهاوزن في التّأليف وقدرته على النّقد التّاريخي والتّحليل الأدبي وتوظيف المناهج النّقدية الحديثة[2] والرّبط بين كلّ ذلك قد تجسّدت في مؤلّفاته حول تاريخ الشّعب الإسرائيلي من جهة، وأسفار العهد القديم من جهة ثانية، فقد ذاع صيته بسبب الرّؤية التي انفرد بها حول قسمة مراحل تاريخ بني إسرائيل إلى ثلاث طبقات، وحول رأيه في تطور الدّيانة اليهودية على ثلاثة مستويات، مع ترتيب مصادر التّوراة وفقا لهذه الطّبقات والمستويات، وقد جاءت مؤلّفاته في هذا الشّأن كما يلي:

أوّلا: الدّراسات حول تاريخ اليهود وأسفارهم المقدسة:

جمعنا نوعي الدّراسات معا لتداخل المواضيع فيها، ففلهاوزن لم يفرّق بين التّاريخ والتّشريع، لأنّه كان يرى أنّ الأسفار امتزج فيها التّاريخ بالتّشريع.

1- نصّ سفري صموئيل صدر سنة 1871.

- Der Text der Bücher Samuelis.

2- الفرّيسيون والصّدوقيون فحص للتّاريخ الدّاخلي اليهودي صدر سنة 1874.

- The Pharisees and the Sadducees An Examination of Internal Jewish History

---

[1] هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص374.

[2] المناهج النّقدية التي استخدمها فلهاوزن مثل: منهج النّقد التّاريخي ومناهج النّقد الكتابي واتّجاهاتها مثل: النّقد المصدري والفيلولوجي وغيرها، قد خصّصنا لها مبحثا مستقلاً في الفصل الثّاني.

3- تاريخ إسرائيل، صدر سنة 1878.

- Geschichte Israels

4- مقدّمة نقدية لتاريخ إسرائيل القديمة، صدر سنة 1882.

- Prolegomena to the History of Ancient Israel

5- مقدّمة في تاريخ إسرائيل، صدر سنة 1883.

- Prolegomena zur Geschichte Israels

6- مقال "إسرائيل" في الموسوعة البريطانية، وقد طبع مع ترجمة لكتاب مقدمة في تاريخ إسرائيل سنة 1885.

7- تكوين الهيكساتوك والكتب التّاريخية، نشره سنة 1889.

- Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments

8- الخطوط العريضة لتاريخ إسرائيل ويهوذا، نشره سنة 1891.

- Sketch of the history of Israel and Judah

9- الأنبياء الصغار مترجم مع ملاحظات، نشره سنة 1892.

- Die kleinen Propheten [microform] : übersetzt, mit noten

10- التّاريخ الإسرائيلي واليهودي، نشره سنة 1894.

- Israelitische und jüdische Geschichte

11- التّاريخ الإسرائيلي واليهودي، صدر سنة 1894.

- Israelitische und jüdische Geschichte.

12- مراجعة حول: قصائد ومزامير سليمان، نشره سنة 1910.

- Rezension Über: The Odes and Psalms of Salomon.

ثانيا: وصف الدّراسات:

من خلال ما عُرض من دراسات، فإنّنا نجدها تنقسم إلى قسمين: قسم يتعلّق بالأسفار المقدّسة وقسم يتعلّق بتاريخ الشّعب اليهودي.

أمّا دراسات القسم الأوّل والمتعلقة بالأسفار المقدّسة، فقد قام فلهاوزن بترجمتها إلى الألمانية مع تفسيرها والتّعليق عليها وتحليلها تحليلا أدبيا ولغويا، وقد أبدع في ذلك لأنّه كان فقيها لغويا يتقن الآرامية والعبرية والسّريانية والعربية معا، ولم تكن هذه الدّراسات خالية من الملاحظات النّقدية فقد استعمل فيها فلهاوزن منهج النّقد النّصي والمنهج الفيلولوجي، أسفرت هذه الدّراسات عن بعض النّتائج المهمّة، والتي يعبر عنها هانس كراوس قائلا: " تدفّقت كلّ إنجازات النّقد الأدبي عنده إلى مهمّة ترتيب الأسفار الخمسة"[1] تلك المهمّة الصّعبة التي ظلّت عالقة نوعا ما حتى جاء دور القسم الثّاني من الدّراسات.

أمّا القسم الثّاني وهو الدّراسات التّاريخية فكانت متمحوّرة حول: " تاريخ التّطور الدّيني لإسرائيل"[2]، وهو ما يفسّر قسمة فلهاوزن –كنتيجة ختامية لهذا التّطور التّاريخي- تاريخ شعب إسرائيل إلى مرحلتين مرحلة التّاريخ الإسرائيلي ومرحلة التّاريخ اليهودي في آخر دراساته حول اليهود " التّاريخ الإسرائيلي واليهودي"(1894).

وفي جلّ الدّراسات التّاريخية السّابقة لم يكن فلهاوزن مبدعا، لأنّه سبق من قبل بعض النّقاد إلى تلك المباحث من أمثال إيفالد ودي-فته وفاتكي وغيرهم، إنّما كان إبداعه وتميّزه في الدّراسات المركّبة التي مزج فيها بين النّقد الأدبي والنّقد التاريخي معا[3]، على ضوء نظرته التّطورية للتّاريخ والدّيانة وكان ذلك في كتابيه المتعاقبين " مقدّمة في تاريخ إسرائيل" و" التّاريخ الإسرائيلي واليهودي"؛ ويمكننا اعتبار هذا القسم من الدّراسات قسما ثالثا وهو القسم الذي يقول عنه هانس كراوس: " ولكن الفعل العبقري لفلهاوزن كان الرّبط الدّقيق للأعمال التّمهيدية المختلفة في

[1] هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص373.

[2] نفس المرجع والجزء والصفحة.

[3] See : Aly Elrefaei, Wellhausen and Kaufmann: Ancient Israel and Its Religious History in the Works of Julius Wellhausen and Yehezkel Kaufmann, 2016, Walter de Gruyter GmbH, Berlin, p26.

صورة عامّة دقيقة ومتكاملة في ذاتها وتظهر هذه الصّورة في أربعة اتّجاهات بحثية"[1]؛ والتي سنجعلها بعد أن نعرض الكتابين في عناصر مستقلة.

حول كتاب" مقدّمة في تاريخ إسرائيل":

صدر الكتاب في طبعته الأولى بالألمانية سنة 1883، ثم طبع بعد ذلك طبعات عديدة وترجم إلى الإنجليزية والعبرية وأخيرا إلى العربية من قبل أحمد هويدي وهاني مرسي، وأصدره المركز القومي للترجمة سنة 2021، في 535 صفحة، وهي الطّبعة التي اعتمدنا عليها في دراستنا هذه، ويعتبر هذا الكتاب إعادة لكتاب تاريخ إسرائيل بصيغة أخرى موسّعة.

جاء الكتاب في مقدّمة تضمّنت إشكالية البحث والتي كانت " هل القانون نقطة انطلاق تاريخ إسرائيل أو اليهودية؟"، ثمّ أشار إلى الطبقات الثّلاث لأسفار موسى الخمسة، ثمّ المكانة التّاريخية لشريعة الكهنة، ثمّ بين منهجه في البحث وأشار إلى أنّه بحث تاريخي أدبي ذو طبيعة شاملة وصعبة.

وقسم كتابه إلى ثلاثة أقسام: تاريخ العبادة، وتاريخ الموروث، إسرائيل واليهودية، يحتوي القسم الأول على خمسة فصول، تتبّع في الأوّل منها تطوّر مكان عبادة الرب، وفي الثّاني تتبّع تطوّر القرابين، وفي الثّالث تتبّع تطوّر الأعياد، وفي الرّابع تحدّث عنة الكهنة واللاويين، وفي الخامس تحدّث عن رجال الدّين.

أمّا القسم الثّاني: تاريخ الموروث، فقد جاء في ثلاثة فصول ذكر من خلالها سفر أخبار الأيام وأسفار القضاة وصموئيل والملوك(باعتبارها أسفارا تاريخية)، وأعقبها بالحديث عن الأسفار السّتة (التّوراة مع يشوع).

وفي القسم الثّالث: إسرائيل واليهودية، أورد ثلاثة فصول، تحدّث في الأوّل منها عن نقد التّشريع ثم عن التّوراة الشّفهية والتّوراة المكتوبة، ثمّ عن الحكم الدّيني باعتباره فكرة ومؤسّسة.

ولم يذكر خاتمة ولا فهارس.

---

[1] هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص376.

حول كتاب "التّاريخ اليهودي والإسرائيلي":

يمثّل هذا الكتاب خاتمة كتب فلهاوزن حول تاريخ الشّعب اليهودي، صدر سنة 1894 في 366 صفحة دون فهارس تفصيلية، ويعتبر الكتاب تطويرا بحثيا لمقال " إسرائيل" الذي كتبه فلهاوزن للنّشر في الموسوعة البريطانية، وكما هو واضح من العنوان قام فلهاوزن بقسمة التّاريخ اليهودي إلى مرحلتين: مرحلة التّاريخ الإسرائيلي، ومرحلة التّاريخ اليهودي، وأعطى لكلّ مرحلة سماتها ومميّزاتها مع التّركيز على المرحلة اليهودية، لأنّ المرحلة الأولى تحدّث عنها في كتابه "مقدمة في تاريخ إسرائيل"، وممّا يقول في المقدّمة: " لا بدّ لي من تبرير عرضي للتّاريخ اليهودي بملاحظات"[1]، لذا يمكن اعتبار هذا الكتاب موسوعة تاريخية موجزة لأهمّ الأحداث التّاريخية لشعب اليهود، لأنّ الكتاب جاء في 24 فصلا اعتمد فيه بدرجة كبيرة على أعمال الكاتب اليهودي يوسيفوس فلافيوس (38-100)[2].

الكتاب في عمومه سردي لا يختلف عن باقي الكتب التّاريخية، إلاّ أنّه تميّز ببعض الميزات النّابعة من منهج فلهاوزن المعهود، فقد كان يبحث عن مختلف التّأثيرات الدّينية والسّياسية وحتّى الحربية التي ساهمت في تطوير التّاريخ الإسرائيلي إلى تاريخ يهودي، وقد وجدها في ثلاثة مفاصل مهمّة:

1- زمن الملوك الثّلاثة داود وسليمان وشاؤل(طالوت)، الذي كان في حدود 1020 ق.م، يرى فلهاوزن أنّه لا يوجد مكان في العهد القديم برزت فيه الكثير من الشّخصيات كما في قصة داود لأنّه المؤسس الفعلي للملكة الإسرائيلية، فبفضله دخلت إسرائيل العالم واتّصلت بالدّول الأجنبية وتوسّع نفوذها الثّقافي والفكري، وقد كانت قبل ذلك لا تمثّل دولة رسمية، وليس لها كيان سياسي كانت تقوم على تاريخ أسطوري عن حكايات الآباء، وعلى قومية الإله يهوه، وفق مبدأ " يهوه

---

[1] See : Julius Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte,1st ,Ed, 1894, Berlin, p∨.

[2] هو يوسف بن ماتيتياهو، كان كاهنا وأديبا ومؤرخا وعسكريا، عرف بكتاباته التاريخية عن تاريخ مملكة يهوذا، وعن التمرد اليهودي على الإمبراطوية الرومانية، والتغييرات الكبيرة في اليهودية بعد فشل التمرد على الرومان ودمار الهيكل وغيرها من الأحداث، انتقل إلى روما بعد 50 ، وشهد ظهور المسيح وكتابة الأناجيل، له صدى كبير عند اليهود والمسيحيين معا؛ انظر
- James H. Charlesworth, Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works,and their Importance, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 2, JSOT Press Sheffield, p13-14.

هو رب إسرائيل وإسرائيل هي شعب يهوه"[1]، لكنها دخلت بعد ذلك في ركود بعد انقسام المملكة بعد وفاة سليمان الذي كان في حدود923 ق.م.

2- نشأة اليهودية ذات القوانين الدّينية بعد العودة من النّفي البابلي، تلك اليهودية التي كان يسيّرها الكهنة كانت نواة الدّولة اليهودية بالمفهوم السّياسي والدّيني، وقد دخلت أيضا في الشّكليات، ثمّ في موالاة اليونان وإدخال طقوسهم إلى الهيكل.

3- عودة اليهودية للحياة على يد الفريسيين الثّوار المناوئين للسّلطة[2]، يقول عنهم: " تحوّلت علاقة الفرّيسيين المتوتّرة مع الحكومة إلى عداء مفتوح"، وبعد انتصارهم" تشكّلت إمبراطورية يهودية أدارت شؤونها بشكل مستقل...فاقت المصالح السّياسية المصالح الدّينية، والوطنية فاقت الحماس للشّريعة...(وبذلك) تمّ إنقاذ اليهودية"[3].

4- سقوط اليهودية الذي كان على يد الرومان سنة 70م.

من خلال الكتابين معا نلاحظ أنّ فلهاوزن يرى أنّ:

- التّاريخ الإسرائيلي نشأ مع موسى عليه السّلام، يقوم على الأساطير وحكايات الآباء وقومية الإله، ولم يحمل طابع الدّولة ذات التّشريعات والقوانين، وكان بعيدا عن السّياسة.

- التّاريخ اليهودي نشأ بعد العودة من السّبي البابلي، من خلال نبوءات الكاهن حزقيال وقوانين الكهنة وتشريعاتهم التي كانت نواة الدّولة اليهودية الأولى، التي عرفت السّياسة والتّنظيم والتّقنين كما عند الدّول الحديثة تماما.

ثالثا: طريقته في دراسة تاريخ إسرائيل وترتيب أحداثه:

---

[1] See: Julius Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Op.cit, p20-21.

[2] نلاحظ اهتمام فلهاوزن من جانب الدّراسات اليهودية بطائفتي الفرّيسيين والصّدوقيين، ومن جهة الدّراسات الإسلامية أيضا بطائفتي الشّيعة الخوارج، ولعلّ ذلك للشّبه بين الفرّيسيين والخوارج من جهة الاهتمام بالسّياسة وأمور الحكم؛ نشأت الفرّيسية حوالي 200 ق.م، واستطاعت بعد ذلك الوصول إلى تحقيق أوّل حكم ذاتي لليهود حوالي سنة 168ق.م؛ للمزيد حول هذه الفرقة وغيرها من فرق اليهود، ينظر: أحمد فوزي اشبير، الفرق اليهودية نشأتها وعقائدها، رسالة ماجستير إشراف: شاكر محمود الهيتي ، جامعة بغداد، كلية أصول الدين، قسم العقيدة، 2006، ص63 وما بعدها.

[3] See: Julius Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Op.cit, p245.

لم يعتمد فلهاوزن في دراسة تاريخ إسرائيل وترتيب وأحداثه على مصادر خارجية، وإنّما اعتمد على أسفار العهد القديم فقط، وما كان جديدًا عند فلهاوزن هو أنّه استخدم التّحليل النّقدي التّاريخي والنّقد الأدبي في خدمة التّاريخ، وإعادة بنائه، حيث قام ببناء تاريخ الأدب الإسرائيلي وتاريخ إسرائيل معا – وهو الأمر الذي منح قيمة دائمة لنظريته– وحاول إعادة بناء تأليف تاريخي على أساس المصادر الأدبية، فبدأ دراسته لتاريخ إسرائيل باستخدام التّحليل المصدري للوثائق عن طريق النّقد الأدبي[1]، ولعلّ ذلك كان السّبب في اهتمام فلهاوزن بالتّاريخ الإسرائيلي والكتابة حوله بشغف.

كان فلهاوزن مقتنعًا بأن المصادر الأدبية ذات الصّلة فقط هي التي يمكن أن تقدّم وصفًا موثوقًا لما حدث بالفعل، لأنها تعكس الزّمن الذي كتبت فيه بكلّ المميّزات الدّينية والقومية والتّاريخية، لذلك استخدم أدب العهد القديم كنصّ رئيسي للبحث التّاريخي، وهو ما يعني أنّه يمكن إعادة بناء تاريخ إسرائيل المبكّر من التّقليد الأدبي المكتوب[2].

رابعا: كيف فعل ذلك وما هي النتيجة؟:

فعل ذلك في كتابه مقدّمة في تاريخ إسرائيل، أكثر كتبه إثارة وتأثيرا على الصّعيدين النّقدي والتّاريخي، جمع فيه ما تفرّق في كتبه السّابقة، أبدع فيه إبداعا لا نظير له وأرسى قواعد نظرية المصادر، وارتبطت به بعد ذلك ارتباطا وثيقا، من خلال انطلاقه من " قانون التّطور التّدريجي الثّابت والسّائد في كلّ المناهج التّاريخية"[3]؛ هذا القانون الذي يراه فلهاوزن مصاحبا للحياة الاجتماعية والدّينية لأيّ أمّة من الأمم، يقوم في حياة بني إسرائيل على " ثلاث طبقات للتّشريع والموروث في أسفار موسى الخمسة، والمهمّة هي وضع هذه الطّبقات في تسلسل تاريخي"[4].

---

[1] See: RUSSELL L. MEEK On the Development of Historical Criticism, Midwestern Journal of Theology 2014, p p 130-146, p140.

[2] See: Aly Elrefaei,Op. cit, p27-28.

[3] زلمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة: أحمد هويدي، مراجعة وتقديم، محمد خليفة حسن، ط1، 200، المركز القومي للترجمة، مصر، ص141.

[4] انظر: فلهاوزن، مقدمة، مرجع سابق، ص462-436.

بدأ فلهاوزن هذه المهمّة الصعبة كما وصفها مرارا في ملاحظة هذا التّطور في حياة بني إسرائيل من خلال تتبع مسار ثلاثة أمور مهمّة، تمثّلت في:

أ- مكان عبادة الرّبّ[1]، هل هو خيمة الاجتماع[2] أم الهيكل[3]؟ أم ليس هناك مكان محدّد للعبادة؟ اعتبر فلهاوزن أنّ البحث في هذا الأمر يحلّ كثيرا من الإشكالات حول ترتيب المصادر وقد استدرك على جراف عدم تركيزه عليه يقول: " يكمن اختلافي مع جراف في عودتي المستمرّة إلى مركزية العبادة واشتقاقي منها الاختلافات الفردية"[4]، وحتّى فريدمان في تحليل عمل فلهاوزن ينصّ على أنّه جعل الهيكل بمثابة حجر الزّاوية[5]، وباعتماد هذا المعيار يرى فلهاوزن أنّ المصدر الذي يذكر العبادة المطلقة في أيّ مكان ولا يربطها بمكان محدّد يعتبر أقدم المصادر وهو اليهوي والإلوهيمي، بخلاف الذي يربطها بالهيكل، فلا شكّ أنّه جاء بعد بنائه وهو التّثنوي، أما الذي يذكر ضرورة العودة إليه والاجتماع فيه من جديد فلا يكون إلا بعد فقدانه، وهو الكهنوتي.

---

[1] انظر: المرجع السابق، ص63 وما بعدها.

[2] خيمة الاجتماع هي مكان اجتماع الرّبّ مع شعبه، جاء في التّوراة أنّ الربّ أمر موسى ببنائها على مثال أظهره له (خروج25/9)، ففعل موسى وبناها من خشب، وكذلك الأنبياء بعده، وتتضمّن مكان الذّبح ومسكن الرّبّ وقدس الأقداس والتّابوت، وكانت متنقّلة مع الشعب غير ثابتة، وتكرّر ذكرها في التّوراة أكثر من 125 مرّة، خاصّة في سفر العدد؛ انظر: دائرة المعارف الكتابية، ط2، 1996، دار الثقافة، مصر، ج3 ص370 وما بعدها.

[3] يعتقد اليهود أنّ سليمان عليه السلام بنى الهيكل في الفترة ما بين (960- 953 ق.م)، وبقي قائما حوالي أربعة قرون إلى أن تمّ تدميره أثناء الغزو البابلي سنة587 ق.م، وبعد أن سمح الملك الفارسي قورش لليهود بالعودة إلى أرضهم التي طردهم عنها البابليون مصدرا قراره بذلك في العام الأول من حكمه -وكان ذلك حوالي (538ق.م)- (عزرا1/1-2)، عادوا فعلا إلى وطنهم (عزرا1/2-2)، وما إن رجع هؤلاء المسبيون حتى راحوا يفكّرون في بناء الهيكل، فتولّى بناءه أحد كبار الكهنة وهو" زور بابل" (أي ذرية بابل)، فبناه سنة 515 ق.م؛ للمزيد حول تاريخ الهيكل ينظر: دائرة المعارف الكتابية، مرجع سابق، ج8 ص176، ونذكّر بأنّ الهيكل كان في المملكة الجنوبية وهي نقطة مهمّة عند فلهاوزن؛ والحقيقة أنّ سليمان عليه السّلام بنى المسجد الأقصى ولم يبن الهيكل المزعوم الذي ارتبط به اليهود، وربطوا بإعادة بنائه إعادة مجد مملكتهم الضّائعة " مملكة داود"، ويحتلّ الهيكل منزلة عالية في الوجدان اليهودي، للمزيد من التّفاصيل حول عقيدة اليهود في الهيكل مع نقض هذه العقائد ينظر: صالح حسين الرّقب، نقض المزاعم الصّهيونية في هيكل سليمان، مجلّة الجامعة الإسلامية، مج10، ع1 سنة 2002 ، ص ص41-91.

[4] انظر: فلهاوزن، مقدمة، مرجع سابق، ص464.

[5] انظر: فريدمان، مرجع سابق، ص149.

ب- نوع القرابين[1]: يقرّر فلهاوزن أنّ أهمّ قربان كان يعرفه بنو إسرائيل هو الذّبح على عادة جميع شعوب الأرض، غير أنّ مسار القرابين عرف تطوّرا من خلال الكهنة الذين أدخلوا تحسينات مادّية وروحية على القرابين، حيث أدخلوا أنواعا جديدة من قرابين الذّبائح مثل ذبيحة الخطيئة والتي كانت بعد خراب الهيكل، وقد أثقلوا بها كاهل الشّعب حتّى أنكرها بعض الأنبياء، كما أدخلوا قربان البخور والذي كان يقتنى بأغلى الأثمان.

ج- عدد الأعياد وطبيعتها[2]: يرى فلهاوزن أنّ شعب بني إسرائيل كان يعرف ثلاثة أعياد مرتبطة كلّها بالحصاد، لكن مع تدخّل الكهنة أضيفت أعياد أخرى وتغيّرت طريقة الاحتفال بالأعياد القديمة من جهة المدّة الزّمنية ومن جهة ما يقدّم فيها.

من خلال تتبّع مسار هذه الأمور الثّلاثة (مكان عبادة الرّبّ والقرابين والأعياد) وفق مبدأ التّطور الذي يرى من خلاله فلهاوزن أنّ ما كان منها طبيعيا وبدائيا يكون متقدّما، وما كان أكثر تنظيما وتقنينا مع مراعاة تقديس الكهنة يكون متأخّرا، وما كان فيه إنكار للقرابين الزائدة والتّكلف فيها يكون في مرحلة الإصلاح، وكخلاصة لما سبق يقول: " فالتّرتيب التّاريخي هو المصدر اليهوي ثمّ المصدر التّثنوي فحزقيال (نواة المصدر الكهنوتي)"[3].

وهذا التّرتيب الذي وضعه فلهاوزن يعكس بصورة حيّة تطوّر التّاريخ الدّيني لبني إسرائيل فالمصدران اليهوي والإلوهيمي يناسبان المرحلة الأولى، لأنّهما يمجّدان العهد مع الرّبّ ويذكران الوعد بدخول الأرض المقدّسة، والمصدر التّثنوي يناسب المرحلة الثّانية لأنّه يلائم الإصلاحات التي قام بها الملك يوشيا، أمّا المصدر الكهنوتي فهو يناسب المرحلة الثّالثة وهي مرحلة التّطور في التّشريع والتّقنين للطّقوس والعبادات في الهيكل الذي لم يُعرف إلا بعد عصر النّبي سليمان، كما أنّه يذكر مرحلة النّفي والعودة منه.

---

[1] انظر: فلهاوزن، مقدمة، مرجع سابق، ص105 وما بعدها.

[2] انظر: نفس المرجع، ص139 وما بعدها.

[3] انظر: المرجع السابق، ص479.

وعن العلاقة بين شريعة الكهنة وسفر حزقيال المضمّن في المصدر الكهنوتي: يرى فلهاوزن أنّ حزقيال الكاهن كان من نسل هارون، لذلك كان تركيزه في سفره على أبناء صادوق الكاهن حيث نصّ على أنّهم سيتولّون خدمة الهيكل بعد العودة من السّبي البابلي كما في (15/44-16) ويرى أنّ محرّر المصدر الكهنوتي كان يعرف المصادر الثّلاثة الأولى وأثناء تحريره للمصدر الكهنوتي يبدو كأنّه يضعها بين يديه، ثمّ يقوم بإدخال التّشريعات والطّقوس بين ثنايا نصوص المصادر الأولى ممّا سبّب انقطاعا مملاّ بينها، واختلالا واضحا في سردها يقول: " ونرى كثيرا انقطاع التّاريخ بسبب إدراج تشريعات لا تحصى......، لا يمكن احتمال هذا التّفكيك لأجزاء الحكاية من خلال الإضافات الهائلة ذات المضمون التّشريعي"[1]، وينصّ على أنّها إضافات متعمّدة وليست من قبيل الخطأ، إذ يمكن تتبعها واستخراجها من ثنايا الحكاية، وهنا تظهر واحدة من مميّزات فلهاوزن في التّحليل الأدبي لأساليب الأسفار ومحتوياتها تحليلا أدبيا مقارنا؛ مخالفا لما كان سائدا عند النّقاد وفي هذا الصّدد يستدرك على جراف قائلا: " جراف عرض الأدلة بشكل غير مترابط، ولم يحاول تغيير النّظرة الشّاملة التي سادت تاريخ إسرائيل....، لذلك لم يترك أيّ انطباع لدى غالبية معاصريه المتخصّصين"، ويشير في هذا المضمار دائما إلى المزيد من الاختلاف مع جراف حين يقول: " أضع قيمة أكبر من جراف على تغيير الأفكار السّائدة الذي يسير موازيا للتّغيير في مؤسّسات العبادة وعاداتها"[2].

وعن هذا العمل والصّورة التي استخلصها فلهاوزن يقول فريدمان: " إنّ الصورة التي عرضها فلهاوزن قويّة جدّا"[3].

نقف هنا ونؤخر الحديث عن مصادر التوراة الأربعة كما حددها فلهاوزن إلى الفصل القادم، عند الحديث عن السّياق التاريخي لنظرية المصادر.

[1] انظر: فلهاوزن، مقدمة، مرجع سابق، ص 436.

[2] انظر: نفس المرجع، ص464.

[3] انظر: فريدمان، مرجع سابق، ص145.

خامسا: موقفه من العهد القديم:

أثمرت دراسات فلهاوزن حول أسفار العهد القديم تاريخيا وأدبيا أنّ " المضمون الدّيني للعهد القديم أصبح من التّاريخ"[1]، وأنّ هذه الأسفار عنده كما يقول عنها: " تمثّل البقايا التي أنقذها اليهود من أدب إسرائيل في العهد القديم، وتمثّل أيضا إرث الماضي الذي عاشوا عليه عند فقد حياتهم الرّوحية الخاصة بهم"[2]، ويرى أنّ الكتاب الأساسي في العهد القديم هو شريعة الكهنة التي توزّعت في ثنايا الأسفار وتسبّبت في الملل الذي يجده القارئ جراء تدخّلها المتكرر بتشريعاتها، ويستدل على ذلك بنفس أدلة ابن عزرا واسبينوزا حيث لاحظا هذه السّمة التاريخية من خلال الحديث عن أحداث تاريخية ونسبتها إلى توراة موسى[3].

ويرى أنّ التّرتيب المنطقي الموافق للتّحليل التّاريخي والأدبي هو: أسفار موسى ثمّ أسفار الأنبياء ثمّ الأسفار التّاريخية، ويرى أنّ الجزء الأكبر من المكتوبات يعود إلى عصر ما بعد النّفي البابلي، وهو عنده حدث مهمّ لا يمكن تجاوزه وهو بمثابة حدث الخروج من مصر تماما، كما يرى أنّ الأسفار اكتسبت قداستها من خلال جهود عزرا ونحميا[4].

المطلب الثّاني: فلهاوزن مستشرقا أعماله ومنهجه:

سنتحدث في هذا المطلب عن فلهاوزن حال كونه مستشرقا[5]، وعن دراساته الإسلامية، والتي

---

[1] هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص370.

[2] فلهاوزن، مقدمة، مرجع سابق، ص43.

[3] انظر: نفس المرجع، ص53-54؛ وسيأتي الحديث عنها في مبحث الجذور التاريخية لنظرية المصادر.

[4] انظر: المرجع السابق، ص44-45.

[5] تعدّدت أقوال علماء الإسلام في تعريف الاستشراق وتاريخ بدايته، ومهما يكن فإنّ الاستشراق في أشهر معانيه هو:" دراسة كل ما يتعلق بالشّرق من أقدم العصور إلى العصر الحاضر"، وينتمي فلهاوزن إلى مدرسة الاستشراق الألماني التي عرفت بميّزاتها عن المدارس الأخرى، منها نشأتها المتأخّرة، والمتحرّرة من قبضة اللاهوت وخدمة الاستعمار والاتّصاف بالروح العلمية والنّزاهة الموضوعية، والمساهمة الكبيرة في نشر العلوم العربية الإسلامية في لغتها الأصلية... وغيرها، ينظر: علي النّملة، الاستشراق الألماني بين التميّز والتحيّز، ط1، 2018، بيسان، بيروت، ص125 وما بعدها؛ وينظر أيضا: أسامة مهملي، موقف الاستشراق الألماني من التراث العربي الإسلامي زيغريد هونكه أنموذجا، رسالة دكتوراه، إشراف: محمّد باقي، جامعة جيلالي ليابس-سيدي بلعباس، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، 2019/2018، ص38 وما بعدها.

يغلب عليها الطّابع التاريخي[1]، ومع ذلك قد أورد فيها بعض الانتقادات التي وجهها لرسول الله على الخصوص، والتي سنحاول استخراجها والوقوف عليها، خاصة تلك التي لها علاقة بموضوع مصادر القرآن، ومعها موقفه من النّبوة والوحي والتّأثيرات اليهودية والمسيحية والوثنية على رسول الله وعلى الإسلام والقرآن.

أوّلا: دراساته الإسلامية:

1- محمّد في المدينة: وهو كتاب المغازي للواقدي مترجم ومختصر، نشره سنة 1882.

- Muhammed in Medina. Das Vakidi's Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe.

2- أشعار الهذليين[2]، نشره سنة 1884.

- Scholien zum Dīwān Huḏail.

3- المدينة قبل الإسلام: تنظيم محمّد للجماعة ومعه مراسلاته، نشره سنة 1889.

- Medina Vor Dem Islam: Muhammads emeindeordnung Von Medina.

4- بقايا الوثنية العربية نشره سنة1887وطبع مرّة ثانية سنة 1897.

− Reste Arabischen heidentums gesammelt und erlautert.

5- مقدّمة في تاريخ بداية الإسلام، نشره سنة 1899

- Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams.

6- أحزاب المعارضة السّياسية الدّينية في صدر الإسلام الخوارج والشّيعة[3]، نشره سنة 1901

[1] See: Reinhard Gregor Kratz, Mythos und Geschichte, 2015, Mohr Siebeck, Germany, p 80-81.

[2] أعاد نشر ديوانهم والتّعليق عليه، مع الإشارة إلى عمل فلهاوزن هذا، المحقق عبد السّتار فرّاج، ويعتبر شعر الهذليين وهم المنسوبون إلى قبيلة هذيل إحدى أكبر القبائل العدنانية العربية من نوادر دواوين القبائل التي حفظت وحفظت معها بعض أساطير العرب وقصصهم وحكاياته التي طالما اعتمد عليها فلهاوزن في كتابه بقايا الوثنية العربية، انظر: أبو سعيد السكري شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبد السّتار فرّاج، مراجعة: محمود شاكر، دط، د س، مكتبة دار العروبة، مصر، ج1 ص3-4.

[3] من أهمّ ما جاء في كتابه هذا ممّا له صلة بموضوع بحثنا أنّه أرجع المذهب الشّيعي إلى أصول يهودية، يقول: " بيد أنّه يلوح أنّ مذهب الشّيعة، الذي ينسب إلى عبد الله بن سبأ أنه مؤسسه، إنّما يرجع إلى اليهود أقرب من أن يرجع إلى الإيرانيين" وقدّم أدّلته على ذلك، انظر: يوليوس فلهاوزن، أحزاب المعارضة السّياسية الدّينية في صدر الإسلام الخوارج والشّيعة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط1، 1958، مكتبة النّهضة المصرية، القاهرة، ص244 وما بعدها، وقد رد عليه بعض الباحثين الشيعة،

- Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, I. Die Chavârig. II. Die Shî‘a.

ثم ترجمه عبد الرحمن بدوي إلى العربية سنة 1958.

7- الإمبراطورية العربية وسقوطها، نشره سنة 1902.

- Das arabische Reich und sein Sturz.

ثم ترجم إلى الانجليزية سنة 1927 من قبل جراهام واير Graham Weir بعنوان Arab Kingdom and its Fall، ثم ترجمه عن الانجليزية إلى العربية يوسف العش سنة 1956، ثم ترجمه عن الانجليزية والألمانية إلى العربية عبد الهادي أبو ريدة سنة 1958.

ثانيا: وصف الدّراسات:

يمكننا قسمة هذه الدّراسات إلى قسمين:

- القسم الأوّل يشمل الدّراسات التي تتعلق بما قبل الإسلام، وهي الدّراسات التي تحدّث فيها عن بقايا الوثنية العربية، وحال المدينة قبل الإسلام، ومختارات من الشّعر، وهو شعر الهذليين.

- القسم الثّاني يشمل الدّراسات التي تتعلّق بما بعد الإسلام، والتي جاءت بشكل متسلسل بدأها بدراسة عصر الخلفاء الأربعة في كتابه "مقدمة في بداية تاريخ الإسلام"(1899) وانتهى إلى معركة صفين، التي نتج عنها بروز طائفتي الشّيعة والخوارج، فخصّصهما بكتابه أحزاب المعارضة السّياسية (1901)، ثمّ أعقب ذلك بدراسة الدّولة الأموية من التّأسيس حتى السّقوط(1902) وأبدى في هذه الكتب براعة تاريخية منقطعة النّظير، باعتماده على منهج النّقد التّاريخي، اكتسب بها شهرة كبيرة في مجال الدّراسات التّاريخية الإسلامية وصار مرجعا للكثير من الباحثين الغربيين وحتّى الإسلاميين، وأمام هذه البراعة نجد عبد الرحمن بدوي يصفه بقوله: " سيّد مؤرّخي الإسلام

انظر: محمّد يسري محمّد حسن، الجذور اليهودية للتّشيع (دراسة نقدية لنظرية يوليوس فلهاوزن)، مركز نماء للبحوث والدّراسات، أوراق نماء 95.

بين المستشرقين غير مدافع، وقد أعانه على ذلك كلّه تكوينه الأوّل ناقداً للتّراث الخاصّ بالكتاب المقدّس في عهده القديم"[1].

وأهمّ دراسات القسم الأوّل دراسته حول بقايا الوثنية العربية، وهي الدّراسة التي قام بها كما يقول أنطوان شال من أجل " أن يلقي أضواء شديدة على دين بني إسرائيل، ومن الجهة الأخرى يساعد على تفهّم ما هو عربي في العهد القديم"[2]، ويقول هانس كراوس عن هذا الكتاب: " ويعد بالنّسبة لعلم العهد القديم أهمّ كتاب في هذا الاتّجاه البحثي"[3].

ما يمكن أن نستخلصه من هذين التّصريحين ومن صنيع فلهاوزن نفسه في كتابه أنّ توجّهه لدراسة الوثنية العربية كان نابعا في أساسه من رغبته في المماثلة والمقايسة بين تطوّر الدّيانة اليهودية والدّيانة العربية وانتقالهما معا من مرحلة تعدد الآلهة إلى مرحلة التّوحيد، ونعود إلى شال لنجده يقول عن الكتاب: " أوّل عرض تاريخي في حقل دراسات اللغة العربية يتعلّق بتاريخ الأديان...(من أجل) إظهار الجوانب الحسنة في الحالات التي ورث الإسلام فيها أمورا وثنية"[4].

جاء الكتاب في طبعته الثانية(1897) في 250 صفحة، يتضمّن مقدمة، ومدخلا أشار فيه إلى كتاب الأصنام لابن الكلبي، وتسعة فصول، تحدث في الفصل الأوّل عن آلهة قوم نوح وهي ودّ وسواع ويغوث ويعوق ونسر، وفي الفصل الثّاني تحدّث عن الآلهة التي دُعيت بنات الله، وهي مناة واللات والعزى، وفي الثّالث ذكر مختلف الآلهة العربية ودور العبادة، والفصل الرابع تحدّث فيه عن بعض أسماء الله، أمّا الفصل الخامس فقد ذكر فيه الحجّ وما يتعلّق به، وفي الفصل السّادس تحدّث عن ترتيبات ومؤسّسات العبادة السّائدة في البلاد العربية، وفي الفصل السّابع تحدّث عن انخفاض (أو تقلص) الوثنية، وفي الفصل الثّامن تحدّث عن تاريخ جزيرة العرب الدّيني، ونجد من مباحث

[1] من مقدّمته لترجمة كتاب فلهاوزن أحزاب المعارضة السياسية، مرجع سابق، ص ي-د.
[2] أنطوان شال، مرجع سابق، ص112.
[3] هانس، مرجع سابق، ج1 ص375.
[4] أنطوان شال، مرجع سابق، ص112.

هذا الفصل مبحثا بعنوان: اليهودية والمسيحية في الجزيرة العربية، وآخرُ مبحث كان بعنوان الإسلام، والفصل التّاسع كانت فيه بعض التّكميلات.

أراد فلهاوزن أن يبيّن أنّ التّطور التّاريخي للدّيانة العربية وموقف العرب من الآلهة انتقل من مرحلة أولى وهي مرحلة الانغماس في تعدد الآلهة إلى مرحلة ثانية –وهي المرحلة التي خصص لها الفصل السّابع– زعم أنّ الوثنية عرفت فيها انخفاضا وتقلصا عمّا كانت عليه سابقا، لأنّ مكّة كانت في تلك المرحلة غير راضية عن الوثنية، وقد بدأت تبحث عن دين جديد، وعرفت ظهور الحنفاء وبدأ الإيمان الوثني يفقد ذاته، وكانت الأرض قد تجهّزت لدين الإسلام، كما عرفت تلك المرحلة ظهور بعض التّأثيرات اليهودية والمسيحية التي كانت منتشرة في الجزيرة العربية، ثمّ جاءت المرحلة الثّالثة وهي التي ختم بها كتابه في آخر مبحث من الفصل الثّامن الذي حمل عنوان " الإسلام"، وهي مرحلة التّوحيد الذي دعا إليه رسول الله[1].

وما يهمّ فلهاوزن في كتابه هذا هو تلك البقايا الوثنية التي يزعم أنّها بقيت محافظة على كيانها وانتقلت إلى الدّين الذي جاء به رسول الله، والتي كان يمثّل لها بالحجّ وشعائره، نجده يقول عنها: " لقد تمّ القضاء على طقوس التّضحية الوثنية ووجود الأصنام والكهنة من خلال الإسلام، باستثناء مكّة، ولكن الوثنية المنخفضة بقيت"[2]، وسنورد هذه البقايا في عنصر مستقلّ.

وأهمّ دراسات القسم الثّاني دراسته حول الدّولة الأموية التي عنونها بـ: " تاريخ الدّوية العربية وسقوطها"، فقد جاء الكتاب في طبعته الثانية في 646 صفحة مع الفهارس؛ يحتوي الكتاب على كلمة تمهيدية ومقدمة وتسعة فصول، تحدّث من خلالها عن تاريخ دولة بني أمية مستهلا بالفصل الذي عنونه بـ: " علي والحرب الأهلية الأولى"، معرّجا في الفصول التي تليه على أهم الأحداث التّاريخية لهذه الدّولة، وصولا إلى الفصل التّاسع بعنوان: " سقوط الدّولة العربية" يقصد دولة بني أمية.

---

[1] See: Julius Wellhausen, Reste Arabischen heidentums gesammelt und erlautert, 2nd Ed, 1897, Berlin, p234.
[2] Ibid, p147.

وما نريد الوقوف عليه من آرائه التي لها صلة ببحثنا أورده في المقدمة التي جاءت في 70 صفحة.

ثالثا: موقف فلهاوزن من النّبوة والوحي:

لم يكن من منهج فلهاوزن الاهتمام بسيرة رسول الله، حيث قام باختصارها في مقدّمة كتاب الدّولة العربية في ثلاثين صفحة تقريبا، ويظهر من كلامه في هذه الصفحات أنّه غير معترف بنبوّة محمّد، لأنّه كان يتحدّث عنه كزعيم سياسي[1]، ويعتبره متنبئا من تلقاء نفسه، جاهلا بأمور العقائد، كما كان يعتبره من جملة الحنفاء الذين اختلف عنهم في قيامه بإعلان نفسه نبيّا للعرب مع دعوته لهم إلى التّوحيد ونبذ الشّرك، ومن كلامه الذي يدلّ على هذا قوله: " كان محمّد في مكّة ثائرا على قومه مخالفا لما هم عليه، أمّا في المدينة فقد بلغ ما كان يرمي إليه، ولقد أحدث هذا تأثيرا كبيرا لا مجرّد فرق ظاهري....وهذا الذي يفسّر لنا أنّ النّبي لما صار رئيسا سياسيا تغيّر عمّا كان عليه...وعلى هذا صار الطّابع السّياسي يزداد بروزا والطّابع الدّيني يزداد تراجعا"[2].

فما محمّد عنده إلا زعيم سياسي ثائر استغلّ الدّين لتحقيق مآربه السّياسية المتمثّلة في الرّئاسة التي ما إن حصل عليها حتى تخلّى عن دينه شيئا فشيئا.

وفي كلام آخر نجده يقرّر نظرية الوحي النفسي (الذاتي) حين يقول: " ويكاد أن يكون اهتداء محمّد إلى طريق الحقّ......وكان أوّل ما استولى على قلبه اليقين بالله القادر على كلّ شيء واليقين بيوم الحساب، ولكن ذلك اليقين الذي ملأ نفسه كان من القوّة بحيث فاض عنها"[3]، نلاحظ هنا استخدامه عبارة اهتداء وليس عبارة اختيار أو اصطفاء، وكأنّ رسول الله عنده لم يكن مختارا من الله ومرسلا من عنده، وإنّما اهتدى بنفسه إلى طريق الحقّ كما كان الحنفاء تماما، كما نلاحظ أيضا أنّ تبنيه لنظرية الوحيّ النّفسي ظاهر بجلاء من خلال استخدامه عبارات (استولى على قلبه

[1] انظر: محمّد قطب، المستشرقون والقرآن، ط1، 1999، مكتبة وهبة، مصر، ص162.

[2] يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، مرجع سابق، ص5-6.

[3] نفس المرجع، ص1.

اليقين، ملأ نفسه، فاض عنها) التي تدلّ على أنّ رسول الله عنده لم يكن يتلقى الوحي من ربه وإنّما كانت نفسه هي التي تفيض بهذا اليقين(وليس الوحي) الذي يستولي على قلبه[1].

وفي كتابه بقايا الوثنية العربية في المبحث المتعلّق بالإسلام، اعتبر رسول الله حنيفا من الحنفاء، وفي هذا الصّدد يقول مترجم كتاب الدولة العربية عبد الهادي أبو ريدة: " على أنّي لا أعرف من مصنّفات المؤلّف الأخرى سوى اعتبار النّبي أحد الحنفية الذين أعرضوا عن الشّرك الجاهلي"[2]، ومع اعتباره أحد الحنفاء إلا أنّه يجعله متميّزا عنهم بشعوره برغبة نبويّة بعد عثوره على الحقيقة، تدعوه إلى ضرورة إعلان نفسه إلى الآخرين وتشكيل المجتمع المسلم، وقد خالفهم في هذه النّاحية لأنّهم عرفوا باشتغال كل واحد منهم بنفسه، مع عدم الدّعوة إلى تشكيل المجتمع المسلم، وأعطى لكلمة حنيف مفهوما مسيحيا تلتقي في مطلق مدلولها مع كلمة الرّاهب، كما عرض بعض الأمثلة من أشعار العرب التي تدلّ على شيوع الكلمة في أوساطهم وتسرّبها إليهم عن طريق التّأثير المسيحي وكان العرب لا يفرقون بين الرّاهب والحنيف، ويختم قائلا: " فمن الواضح أنّ (حنيف) كان في الأصل مسيحيا"[3].

رابعا: موقفه من القرآن الكريم:

من بين دراسات فلهاوزن الإسلامية لا نجد فيها عن القرآن إلا مقالا قصيرا بعنوان: Zum Koran يقع في خمس صفحات نشره بالألمانية في مجلّة جمعية المستشرقين الألمان سنة 1913 ويتحدّث أحمد هويدي المتخصّص في مقارنة الأديان وفي الدّراسات الألمانية عن إغفال فلهاوزن لهذا الأمر، سيما وأنّه كان في عصر اشتداد وتيرة الدّراسات التي تتحدّث عن مصادر القرآن قائلا: " وإن كنت أعتقد أنّ صمته تجاه النّص القرآني مقابل أعماله النّقدية للكتاب المقدّس يشير إلى قناعته

[1] هناك نظريتان تبناهما منكرو الوحي، وهما نظرية الوحي النّفسي ونظرية الوحي الخارجي، تلتقيان في إنكار الوحي الرّباني وتختلفان في تفسيره، سيأتي الحديث عنهما مفصّلا في الفصل الثّاني في مبحث إنكار النّبوة والوحي.

[2] يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، مرجع سابق، ص1.

[3] See : Julius Wellhausen, Reste Arabischen heidentums, Op .cit, p238-239.

بأنّ مناهج النّقد الأدبي والتّاريخي والنّصي التي تطبّق على الكتاب المقدّس لا يمكن تطبيقها على النّص القرآني لاختلاف طبيعة النّصين وزمن تدوينهما"[1].

ومهما يكن اعتقاد هويدي واقعيا أم لا، فإنّ فلهاوزن في مقاله هذا تحدّث عن لغة القرآن، وكان مقلّدا بنسبة كبيرة لزميله تيودور نولدكه في آرائه التي بثّها في كتابه تاريخ القرآن، حيث أورد بعض الألفاظ القرآنية وأرجعها إلى أصول عبرية وآرامية، وكان ينقل حرفيا عن نولدكه آراءه وأمثلته من الآيات ويقوم بزيادة بعض منها، ومن ذلك كلمة "قرآن" التي أرجعها إلى الكلمة العبرية "مقرا "[2].

ومن أغرب الآراء التي ذهبا إليها معا ما يتعلّق بفواصل الآيات القرآنية وأثرها المزعوم، يقول نولدكه عنه: " الأثر الذي مارسته الفاصلة على تأليف القرآن"[3]، يتجلّى هذا الأثر عندهما في أنّ مؤلّف القرآن الأصلي أو المحرّر كان يراعي الفاصلة أكثر من الواقع، برهانهما في ذلك ما جاء في سورة الرّحمن من ذكر جنّتين وعينين وزوجين من الفاكهة وغيرها، يقول نولدكه: " نرى بوضوح أنّ استعمال المثنّى هنا إنّما هو من أجل الفاصلة فقط"[4]، نقل هذا كلّه فلهاوزن وزاد عليه ما جاء من فواصل في سورة الغاشية مثل: الزّرابي المبثوثة والنّمارق المصفوفة، ثم قال عن هذه الفواصل: " قام محرّر بإدخالها"[5]، فواضح عند فلهاوزن تقليدا لنولدكه أنّ القرآن ألّفه رسول الله بالاعتماد على ألفاظ عبرية وآرامية وغيرها، كما لا يمتنع عندهما أن يكون القرآن قد زيد فيه بعض الآيات من قبل محرّرين بعد رسول الله.

ويؤكّد هذا أنّ فلهاوزن حينما تحدّث عن القرآن في مقدّمة كتابه الإمبراطورية العربية نجده يتحدث عنه وفي ذهنه أنّ رسول الله هو الذي ألّفه، نستشفّ ذلك من كلماته التي يقول فيها: " ويبرز في القرآن شأن القدرة الإلهية تارة وشأن العدل الإلهي تارة أخرى، بحسب ما كان يحسّ دون مراعاة

---

[1] في مقدّمته لترجمة كتاب فلهاوزن مقدّمة في تاريخ إسرائيل، مرجع سابق، ص25-26.

[2] See: Julius Wellhausen, Zum Koran, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ZDMG 67, 1913, 630-634, p634.

[3] تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل: فريديريتش شفالي، ترجمة: جورج تامر، ط1، 2004، كونراد أنداور، بيروت، ج1 ص38.

[4] نفس المرجع والجزء والصفحة.

[5] Julius Wellhausen, Zum Koran, Op. cit, p633-634.

للتّوازن بين الطّرفين، ولا يشعر محمّد بما في ذلك من تناقض، لأنّه لم يكن فيلسوفا ولا واضعا لمذهب نظريّ في العقائد"[1].

بغضّ النّظر عن المسألة التي أثارها وهي مسألة الجبر والاختيار، فإنّ فلهاوزن حينما يربط هذا التّناقض المزعوم –الذي وقع فيه رسول الله بسبب جهله للفلسفة وبسبب أنّه لم يكن منظّرا في علم العقائد– بإحساس رسول الله الدّاخلي الفاقد للتّوازن، ليدلّ دلالة صريحة على تبنّيه المذهب السّائد عند عموم المستشرقين وهو اعتبارهم القرآن من تأليف رسول الله[2].

خامسا: موقفه من التّأثيرات اليهودية والمسيحية في الإسلام:

في كتابه بقايا الوثنية العربية وفي فصل التّاريخ الدّيني جعل مبحثا بعنوان اليهودية والمسيحية في الجزيرة العربية، تطرّق من خلاله إلى قضيّة شيوع الدّيانتين اليهودية والمسيحية في جزيرة العرب، بدأ ببيان طرق انتقالهما وسبل تسرّبهما إلى ربوع أراضيها، وقرّر أن ذلك كان عن طريق العبيد ورحلات الهجرة والتّجار، خاصّة تجار النبيذ، ووصف اليهود المقيمين هناك بأنّهم كانوا مهتمّين بالتّجارة وصياغة الذّهب وجمع الأموال ولم يكونوا قائمين بدعوة دينية، أمّا عن المسيحية فيرى أنّ تأثيرها كان كبيرا في الشّعراء العرب مثل لبيد والأعشى والنّابغة وزهير وغيرهم، ومن خلال تسرّب هاتين الدّيانتين يرى أنّه قد تسرّبت معهما بعض المعرفة السّطحية بالطّقوس والتّعاليم والأساطير والقصص التّوراتية، والمذهب النّصراني النّسطوري الذي كان هو السّائد هناك، كما تسرّبت أيضا بعض المصطلحات من أصل عبري آرامي وحبشي، مثل: أسماء الأنبياء كداود وسليمان وعيسى ومصطلح " راهب"، ويركّز فلهاوزن على معرفة العرب للرّهبان خاصّة المتجوّلين منهم، لأنّه يرى أنّهم مفتاح الحنيفية العربية[3].

---

[1] يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، مرجع سابق، ص2.

[2] انظر: إدريس مقبول، ملامح المنهج المادي الإسقاطي في كتابة السيرة عند المستشرقين الألمان(نموذج فلهاوزن)، ضمن ندوة السيرة النبوية في الكتابات الألمانية، من تنظيم كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة 2011، جمع وتنسيق: سعيد المغناوي، ص ص39–57، ص42.

[3] See: Julius Wellhausen, Reste Arabischen heidentums, Op .cit, p230-233.

أمّا بخصوص التّأثيرات اليهودية، فنجده يعلن بكل وضوح قائلا: " الرّأي السّائد هو أنّ الإسلام كان مرتبطا في المقام الأوّل باليهودية وكانت له جذوره الحقيقية هناك، الأسباب واضحة، عاش الكثير من اليهود في المدينة، المدينة الأمّ للإسلام منذ العصور القديمة كانوا على تواصل متنوّع مع العرب هناك وأثّروا عليهم دينيا، لقد ساعدوا بالتّأكيد في إعدادهم للإسلام"[1].

وعن أمثلته على الجذور اليهودية في الإسلام:

– اعتبر النّسيج الأسطوري المستخدم في القرآن متوافق مع الهاجادا اليهودية، أخذها رسول الله بوساطة يهودية، تلك الأساطير أيضا كانت منتشرة في المسيحية.

– في باب العبادات ذكر الغسل والصّلوات.

– ومن الأمثلة أيضا ذكر بعض الألفاظ المشتركة أيضا مع المسيحية مثل: آمين، زكاة، صلاة[2].

أمّا عن الأثر المسيحي في البيئة العربية فيقول: " يمكن للمرء أن يذهب إلى أبعد من ذلك و يقول إنّ للمسيحية بشكل عامّ دورها الصّامت في التّربية الرّوحية للعرب، والتي يدعمها الشّعر"[3]، وهو ما يفسّر لنا اهتمام فلهاوزن بالشّعر العربي الذي كان بلا شكّ من أجل استخراج هذه التّأثيرات المزعومة، ومن أمثلته على ذلك:

– يوم الدّينونة، حيث يرى أنّ رسول الله في بداية ظهوره كان لا يغيب عن باله ذكر اليوم الآخر الذي أخذه بلا شكّ من المسيحية لأنّ اليهود لا يهتمون باليوم الآخر.

– الزّهد الإسلامي، الذي ينبع عنده من المسيحية وتوجيهاتها إلى الزّهد في الحياة.

– حكاية النّيام السّبعة(أهل الكهف)، والإسكندر الأكبر(ذو القرنين)[4].

[1] Ibid, p234.
[2] Ibid, p234-235.
[3] Ibid, p233.
[4] See :Ibid, p240-242.

سادسا: موقفه من التّأثيرات الوثنية في الإسلام:

لئن كان فلهاوزن لم يتطرّق إلى تفصيل التّأثيرات اليهودية والمسيحية في الإسلام[1]، فإنّه في باب التّأثيرات الوثنية ألّف كتابا مستقلاّ لهذا الغرض، وهو الكتاب الذي عرضناه آنفا " بقايا الوثنية العربية"، اعتمد فيه على منهجية فريدة من نوعها، حيث عمد إلى دراسة تاريخية وصفية لأحوال العرب في الجاهلية من خلال المصادر العربية التي تحدثت عن ذلك، ومن خلال الشّعر أيضا، تتبّع فيه مسار العقائد العربية في الآلهة وفي الأرواح والجنّ، وتتبّع مسار العبادات والعادات والأحكام وتطوّرها عند العرب الوثنيّين[2]، وهو عنده تطوّر عكسي من القوة إلى الاضمحلال، ثمّ إلى التّوحيد الذي جاء به رسول الله، ومن خلال تتبّعه لهذه المسارات ظهر التّشابه الكبير بين منهجه في تتبّع تطور الدّيانة اليهودية من خلال أماكن العبادة والقرابين والأعياد، وانتقالها من المرحلة الطبيعية إلى مرحلة التّشريع والتّقنين على أيدي الكهنة، وبين منهجه في تتبع مسار الوثنية العربية، وفي كليهما بدا واضحا تأثره بفلسفة هيجل التي شرحناها آنفا.

لكنّه في باب الوثنية العربية لا يراها قد زالت تماما وانمحت من الوجود، بل يزعم أنّه قد بقي منها ما تمّ الاحتفاظ به من قبل محمّد نكاية في اليهود من جهة، ومحافظة على رابطة الدّم القرشية القبلية من جهة أخرى، ونقرأ له في هذا الصدد قوله: " لقد تمّ القضاء على طقوس التّضحية الوثنية ووجود الأصنام والكهنة من خلال الإسلام، باستثناء مكة"[3].

---

[1] انظر: عبد الله النّعيم، الاستشراق في السّيرة النوية دراسة تاريخية لآراء (وات-بروكلمان-فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية ط1، 1997، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية 21، ص52.

[2] وكان هنا أيضا مقلدا لزميله نولدكه الذي يقول: " مصادر تعاليم محمّد كانت الاعتقادات الدّينية التي اعتنقها قومه...هكذا بقي لدى مؤسّس الإسلام بعض من الأساطير القديمة مثلا: حول الجنّ، وبعض الآراء الدّينية التي كانت سائدة في زمن الجاهلية والبعض الآخر منها احتفظ به عمدا"، ثم مثّل بطقوس الحج؛ تاريخ القرآن، مرجع سابق، ج1 ص18. وكأن فلهاوزن في كتابه بقايا الوثنية قام بشرح لأطروحة نولدكه هذه لا غير.

[3] Julius Wellhausen, Reste Arabischen heidentums, Op .cit, p147.

الانقلاب على اليهود ومعاداتهم والتحول إلى الوثنية:

يزعم فلهاوزن أنّ رسول الله كان في بداية دعوته يظهر العداوة للوثنية العربية من جهة، ومن جهة أخرى كان يسعى إلى الاقتراب من اليهود بإظهار الموافقة لهم في الكثير من العبادات والشّرائع، ثمّ سرعان ما انقلب عنهم وتحوّل إلى الوثنية العربية، يقول: " وفي أثناء هذا الصّراع الذي كان دائرا في الظّاهر بين الإسلام وبين الوثنية العربية"[1]، نقف هنا لنلفت الانتباه إلى اعتباره الصّراع بين الإسلام والوثنية كان دائرا في الظّاهر فقط ولم يكن حقيقيا، لأنّها ستأتي مرحلة أخرى وهي مرحلة تعريب الإسلام بعد إعلان معاداة اليهود والتي يقول عنها: "كانت نقطة البداية في دعوة محمّد اقتناعه في أوّل الأمر بأنّ ما جاء به من دين يتّفق مع اليهودية والنّصرانية، فكان ينتظر طبقا لهذا الاقتناع أنّ يهود المدينة سيستقبلونه مرحّبين، ولكنّهم لم يعترفوا له بأنّه نبي"[2]، عدم الاعتراف هذا حسب فلهاوزن جعل رسول الله يصاب بخيبة أمل كبيرة جعل بسببها " الإسلام خصما لليهودية ثمّ خصما للنّصرانية أيضا"[3]، ثمّ تحدّث عن التّشريعات التي زعم أنّ رسول الله شرعها من أجل هذه الغاية مثل: الجمعة والأذان وإلغاء وجوب صوم يوم عاشوراء وتشريع صيام رمضان، وتغيير القبلة وغيرها، ثمّ عاد ليقول: " وهو إذ جعل الإسلام يقوم على أسسه الخاصّة متعمّدا نبذ المظاهر اليهودية والنّصرانية قد أخذ يقترب بالإسلام في نفس الوقت من دين إبراهيم اقترابا إيجابيا، وكان لا يزال من قبل يعتبر نفسه النّبي المرسل إلى العرب خاصّة الذي يتلقى الوحي الموجود في التّوراة والإنجيل ويبلّغه بلسان عربي"[4]، وهنا نلحظ مغالطة كبيرة من فلهاوزن حينما يفتري على رسول الله ويتّهمه بأنّه كان يعتبر نفسه نبيّا للعرب فقط، وهذه الفرية مع ما سيأتي من اتّهام رسول الله من تعريب الإسلام وإدخال الوثنية فيه، تدلّ على أنّ فلهاوزن يعتبر الإسلام دينا خاصّا بالعرب فقط لأنّه تطوّر عن ديانتهم القديمة.

---

[1] يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، مرجع سابق، ص17.

[2] نفس المرجع والصفحة.

[3] نفس المرجع والصفحة.

[4] نفس المرجع والصفحة.

ويبدو فلهاوزن منزعجا من هذا الصّنيع الذي اتّهم به رسول الله حين يقول: " وبذلك انتُزع إبراهيم أبو التّوحيد من اليهود وجُعل مؤسّسا لإسلام عربي قبل الإسلام، واعتُبرت مكّة هي مركز الإسلام ومن هذا الطّريق فُصل الإسلام عن اليهودية فصلا نهائيا وجُعل دينا عربيا قوميا"[1].

ولعلّ هذا الفصل الذي يؤكّد عليه فلهاوزن هو ما جعله لا يبدو متحمّسا للتأثيرات اليهودية والمسيحية في الإسلام بنفس التّحمس الذي نلمسه عندما نراه متحدّثا عن التّأثيرات الوثنية فيه.

أمثلة فلهاوزن على البقايا الوثنية في الإسلام:

بعد أن بيّنا كيف قرّر فلهاوزن تحوّل رسول الله من محاباة اليهود إلى معاداتهم، ومن التّبعية الدينية لهم إلى الاستقلال عنهم، ثمّ إلى الاستحواذ على الخليل إبراهيم مع بعث الرّوح العربية الوثنية في الإسلام، الذي أراده أن يكون قوميّا عربيّا، نشرع في بيان بعض الأمثلة التي ذكرها في كتابه بقايا الوثنية العربية، والتي أوردها في الفصل المتعلّق بانخفاض الوثنية العربية.

- قام بتتبع العقائد والأساطير التي كانت سائدة عند العرب في الجنّ والشّياطين، ثمّ انتقل إلى ذكر بعض الأحاديث النّبوية التي تبيّن بعض تأثيرات الجنّ على الإنس والأذى الذي يمكن أن تلحقه بهم، ثمّ زعم أنّ شيئا من هذه الاعتقادات عبر إلى الإسلام وبقي فيه من خلال الأحاديث النبوية التي تأمر بالاستعاذة من الجنّ التّحصن من أذاهم، ومدافعتهم، ويتّهم الإسلام بأنّه زاد من أهمية الشّياطين وقرنها مع الآلهة الوثنية وجعل الكلّ أعداء الله، ثمّ ذهب إلى أبعد من هذا حين زعم أنّ العرب قد أخذوا هذه الرّؤية عن غيرهم، يقول: " يمكن العثور على مصادر أخرى(غير العربية) لعلم الشّياطين الإسلامي بين الآراميين والبابليين والإيرانيين"[2].

- أبقى الإسلام على بعض التّعويذات والرّقى التي كانت سائدة في الجاهلية[3].

- تحدّث عن خصال الفطرة، وزعم أنّ رسول الله أخذها من الطّقوس العربية القديمة –التي بدورها أخذتها من الدّين الطّبيعي اليهودي– وأدخلها في الإسلام[4].

[1] يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، مرجع سابق، ص19.

[2] Julius Wellhausen, Reste Arabischen heidentums, Op .cit, p157-159.

[3] See: Ibid, p166.

[4] See: Ibid, p168.

– اتّهم رسول الله بأنّه لم يغيّر شيئا ممّا كان يأكله العرب من الجراد والضّفادع والسّحالي والحيات وغيرها[1].

– عادة تحنيك المولود هي عادة أخذها العرب من شعوب أخرى، ويوجد عند اليهود فرك الطّفل بالملح، أبقى عليها رسول الله في الإسلام وكان بدوره يحنّك الصّبية[2].

– مراسيم الجنازة، وما يختصّ بالأموات أخذ الإسلام بعض الأفكار المتعلّقة بها من الجاهلية، ثمّ تطوّرت وفقا لليهودية، مثل الدّفن والاعتقاد بسؤال القبر والحساب فيه وغيرها[3].

– بعض الأحكام مثل الأيمان، والقسامة، والوصية عند الموت، واللعان بين الزوجين، والمحافظة على قرابة الدّم، انتقلت كلّها من الوثنية العربية إلى الإسلام[4].

كخلاصة لما سبق، نختم حديثنا بما ختم به فلهاوزن حديثه عن الإسلام في كتابه بقايا الوثنية حين قال: " الإسلام حقّا يجب اعتباره خاتمة للتّطور الدّيني للوثنية العربية"[5]، ولكن كيف حصلت خاتمة هذا التّطور عنده؟ الجواب الذي نستخلصه من كلامه: أنّ رسول الله الذي كان –حسب رأيه– حنيفا متأثّرا بحياة الرّهبان المتمثّلة في الزّهد والتّعلق بيوم القيامة، قام بغربلة الوثنية العربية واختار عامدا منها تلك البقايا التي مزجها مع الأساطير اليهودية والمسيحية التي عبرت إليه من خلال الحنفاء الذين كانوا بدورهم واسطة بين رسول الله والمسيحية، وعن دليله في ذلك يقول: " وبهذا نكون قد حصلنا على مؤشر حاسم للعلاقة بين بدايات الإسلام والمسيحية، تلقّى محمّد الإلهام الأوّل من المنشقين الأتقياء في مكّة –ومنهم يشكّل اسم حنيف جسرا للزّهد المسيحي– الذين تركوا انطباعا قويا في أذهان العرب"[6].

[1] See: Ibid, p169.
[2] See: Ibid, p173.
[3] See: Ibid, p185-186.
[4] See: Ibid, p186-193.
[5] Ibid, p242.
[6] Ibid, p240.

المطلب الثّالث: دراسات فلهاوزن حول العهد الجديد:

من الملاحظ ابتداء أنّ دراسات فلهاوزن حول العهد الجديد كانت في الفترة المتأخّرة من حياته حيث جاءت بعد دراساته عن تاريخ إسرائيل والعهد القديم، وبعد دراساته الإسلامية أيضا، وإن كانت الأخيرة لم يظهر أثرها في الدّراسات المتعلّقة بالأناجيل فإنّ أثر الأولى كان بارزا للعيان.

أوّلا: الدّراسات:

1- إنجيل مرقس، مترجم ومفسّر، صدر سنة 1903.

- Das Evangelium Marci, Übersetzt Und Erklart

2- إنجيل لوقا، مترجم ومفسّر، صدر سنة 1904.

- Das Evangelium Lucae, Übersetzt Und Erklart

3- إنجيل متّى، مترجم ومفسّر، صدر سنة 1904.

- Das Evangelium Matthaei, Übersetzt Und Erklart

4- مقدّمة للأناجيل الثّلاثة، صدر سنة 1905

- Einleitung in die drei ersten Evangelien

5- إنجيل يوحنّا، مترجم ومفسّر، صدر سنة 1908.

- Das Evangelium Johannis, Übersetzt Und Erklart.

ثانيا: وصف الدّراسات:

نلاحظ أنّ الدّراسات الأولى عن الأناجيل الثّلاثة جاءت متسلسلة بين سنتي 1903 و1904 ولأنّها كانت من أجل ترجمة الأناجيل وتفسيرها، جاءت مفتقرة إلى مقدّمات منهجية، إذ لم يقم فلهاوزن في مقدّماتها سوى بالإشارة إلى بشارة يوحنا المعمدان الواردة في سفر إشعياء(35)، وفعل ذلك في جميعها[1]، وبعد انقطاع دام ثلاث سنوات عاد ليصدر كتابه " إنجيل يوحنا، مترجم ومفسر" سنة 1908 والذي جاءت مقدّمته مختلفة نوعا ما عن مقدمات سابقيه، حيث قام فيها بمهاجمة هذا الإنجيل ولهذا قام بعد ذلك بإصدار كتابه " مقدّمة للأناجيل الثّلاثة"، أوضح فيه الأمور المنهجية التي أغفلها في الإصدارات السّابقة.

[1] See: Julius Wellhausen, Das Evangelium Marci, 1st Ed,1903, Berlin, p3; Das Evangelium Lucae, 1st Ed,1904, Berlin, p3; Das Evangelium Matthaei, 1st Ed,1904, Berlin, p3.

وأشار إلى أنّه كان قد كتب كتيبا صغيرا بعنوان" الإضافات والتّغييرات في الإنجيل الرابع"(1907) ثمّ قام بإدراج هذه الملاحظات النّقدية في تلك المقدّمة[1].

نعود الآن إلى عرض كتاب مقدّمة الأناجيل الثّلاثة؛ جاء الكتاب في 125 صفحة، يتكوّن من ثلاثة فصول، تحدّث في الفصل الأوّل منها عن النّقد النّصي واللغوي، وأورد فيه أربعة مباحث تحدّث فيها عن التّقليد المكتوب بخط اليد، ثمّ عن يونانية الأناجيل، ثمّ عن الأساس الآرامي للأناجيل، ثم خاتمة؛ أمّا الفصل الثّاني فناقش فيه الأدبيات المتعلّقة بالأناجيل الثّلاثة مرقس ولوقا ومتّى والعلاقة بينها في ثلاثة مباحث، وفي الرابع تحدّث عن المصدر**"Q"** وعلاقته بإنجيل مرقس وأخيرا يأتي الفصل الثّالث الذي ناقش فيه الأمور التّاريخية من موضوعات الأناجيل في أربعة مباحث على التّرتيب التّالي: المسيح اليهودي والمسيح المسيحي، قيامة يسوع وجسده الثّاني مستقبل ملكوت الله الحالي، إنجيل النّاصرة ويسوع.

ومن خلال هذا الكتاب يمكن أن نستخلص موقف فلهاوزن من أهمّ القضايا النّقدية التّاريخية والأدبية والمصدرية المتعلّقة بالأناجيل، سيما وأنّه قال في المقدّمة: " أُدرج هنا مقدّمة لتفسيراتي للأناجيل الثّلاثة الأولى لكي أضع في السّياق بعض الآراء والمبادئ التي خطرت لي والتي اتبعتها ضمنيا في نفس الأحيان، ونأخذ الأسئلة النّقدية واللغوية والأدبية والتّاريخية في الاعتبار وكلّها متماثلة ويصعب أحيانا معالجتها بشكل منفصل"[2].

من خلال هذا الكلام المهمّ الذي استهلّ به فلهاوزن كتابه يتّضح أنّه قام بما يلي:

– توضيح بعض الآراء والمبادئ التي أدرجها ضمنيا في الأناجيل السّابقة، وهو ما سبّب صعوبة استخراجها من ثنايا صفحاتها.

– انطلق من إشكالات نقدية نصية ولغوية وأدبية وتاريخية، جاءت متشابكة، لأنّه يصعب معالجة كل مشكلة على حده.

[1] See: Julius Wellhausen, Das Evangelium Johannis, 1st Ed,1903, Berlin, p3-4.
[2] Julius Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1st Ed,1905, Berlin, p3.

ولهذا سنحاول من خلال هذه المقدّمة ومن خلال بعض الدّراسات التي ناقشت منهج فلهاوزن في تحليل الأناجيل أن نستخلص موقفه في القضايا التي لها صلة ببحثنا.

ثالثا: موقفه من لغة الأناجيل:

من المعلوم والمشهور عند المسيحيين أنّ الأناجيل كتبت في بداية الأمر باللغة اليونانية، كان فلهاوزن يرفض هذا الأمر، بل ويبدي احتقارا للأناجيل اليونانية، ويعتبر أنّه من البلاهة الدّخول في الأبحاث الدّائرة حولها[1].

كما رفض اللغة اليونانية لأنّها ليست من جملة اللغات السّامية، ولم تكن لغة أهل فلسطين الذين كانوا يتكلمون الآرامية، وأراد أن يعود بلغة الأناجيل إلى اللغات السّامية كالآرامية والسريانية لذلك كان يرجّح أنّ الأناجيل لا بدّ وأن تكون قد كتبت بالآرامية ثمّ ترجمت إلى اليونانية، وهنا تجدر الإشارة إلى أنّه لم يسبق أن قيل بوضوح بمثل هذا القول قبل فلهاوزن[2]، ونجده يعلّل ذلك بقوله: " يتحدّث يسوع نفسه باللغة الآرامية، وانتشرت الكلمات والقصص عنه في مجتمع القدس الذي كان أيضا آراميا، لذلك كان التّقليد الشّفوي للإنجيل آراميا في الأصل" وعن سبب وصولها إليهم باللغة اليونانية يقول: " فقد خضعت لتغيّير اللغة، هذا مؤكّد تاريخيا ويمكن إثباته أيضا من النّاحية اللغوية"[3].

ويصرح تشارلز توري Charles Torrey كاتب المقال حول العلاقة بين فلهاوزن والأناجيل الآرامية أنّه من أعلم النّاس بنظرة فلهاوزن لها، والسّبب الذي أبداه في ذلك أنّ فلهاوزن كتب له سنة 1912 رسالة حول الموضوع، ممّا جاء فيها قوله: " من المفترض أن يكون أصل المسيحية هو أفلاطون، ليتمّ القضاء على اليهودية قدر الإمكان، لا يمكنني الخوض في التفاصيل جيدا....يسعدني أن أعترف بإمكانية أن يعود بعض ما نسبته في تقليد لوقا إلى الأصل الآرامي"[4].

---

[1] See: IBID, p9.
[2] See: Charles C. Torrey, Julius Wellhausen's Approach to the Aramaic Gospels, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Harrassowitz Verlag, 1951, Vol, 101 (n.F.26), pp 125-137, p127
[3] Julius Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, p14.
[4] See: Charles C. Torrey, Op. cit, p137.

رابعا: موقفه من العلاقة بين الأناجيل:

شكّلت قضية التّشابه بين الأناجيل الثّلاثة: مرقس ومتّى ولوقا مشكلة بحثية كبيرة لدى اللاهوتيين المسيحيين تعرف بمشكلة الأناجيل السينوبتية (أو السينوبتيكية)[1]، ويطلقون عليها هذا الاسم من الكلمة Sympotic أي Sympotic Gospel بمعنى التّكاملية أو المتشابهة، ويقصدون بذلك أنّك تستطيع أن تضع كل واحد بإزاء الآخر[2].

وفي سياق هذه المشكلة البحثية نجد صاحبنا قد أدلى بدلوه في خضمها، وجاءت دراساته كعادته متميّزة وبنفس الجرأة المعهودة منه[3]، حيث اعتبر إنجيل مرقس هو الأصل الذي بُني عليه إنجيلا متى ولوقا[4]، اعتمد في ذلك على الدّليل اللغوي، فقد لاحظ أنّ إنجيل مرقس يحتوي على كلمات ذات أصول آرامية أكثر من غيره، ويرى أنّ إنجيل مرقس كان بالفعل معروفا لدى الاثنين الآخرين وبنفس القدر الذي نعرفه الآن، ويصوّر أنّ كلّ واحد منهما كان في تأليف إنجيله يضع إنجيل مرقس بين يديه ويقوم بإدخال التّحسينات اليونانية عليه، كما فعل تماما من أدخل التّشريعات في أسفار موسى الخمسة، ويرى أيضا أنّ متى كانت عنده مصادر أخرى عن تعاليم عن يسوع لم تكن عند مرقس قام بإضافتها في إنجيله[5].

وفي ذات النّطاق دائما يرى فلهاوزن أنّ عملية تدوين العهد الجديد والتي لم تختلف في مضمونها عن عملية تدوين العهد القديم أعطت حرية مطلقة للنّساخ في الزّيادة والحذف وإدخال آرائهم

---

[1] See: W. C. Allen, Four Books on the Synoptic Problem, The American Journal of Theology , The University of Chicago Press, Jul 1905, Vol 9, No 3, pp 532-537, 533.

[2] انظر: الخوري بولس الفغالي المسألة الإزائية، ضمن: الأناجيل الإزائية متّى-مرقس-لوقا، نسّقها وقدّم لها بولس الفغالي، ط1، 1993، الرّابطة الكتابية، لبنان ص265.

[3] See: G. A. Cooke, Driver and Wellhausen, The Harvard Theological Review, Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School , Jul 1916, Vol 9, No 3, pp. 249-257, p257.

[4] See: George H. Gilbert, Jesus and the Gospels, The American Journal of Theology, The University of Chicago Press, Jul 1904, Vol 8, No 3, pp. 596-601, p596.

[5] See: Julius Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Op.cit, p15,p57.

الرّوائية وحتّى العقدية، استغلّ النّساخ هذه الحرية في تسوية الخلافات بين الأناجيل وملء الفجوات من خلال الأخذ من إنجيل لآخر، تلك العملية التي تمّت قديما لم يعد من السّهل تمييزها الآن[1].

خامسا: المصدر "Q" عند فلهاوزن:

من بين أهمّ المشاكل المتعلقة بالأناجيل الإزائية، مشكلة المصدر الأصلي، فقد تساءل جمهور النّقاد المسيحيين عن سبب هذا التّشابه وبرزت إشكالية بحثية مفادها: هل يوجد مصدر أصلي وراء هذه الأناجيل؟ ذهب بعض النّقاد خاصّة الألمان في حلّ هذه الإشكالية إلى القول بوجود مصدر أصلي لها، اطلقوا عليه المصدر"Q"[2]، وهو الحرف الأول من الكلمة الألمانية " QUELL " وتعني منبع أو مصدر[3].

لم يكن فلهاوزن ليترك هذه الإشكالية المهمّة دون الخوض فيها، فقد عقد مبحثا في كتابه مقدّمة للأناجيل الثّلاثة يقارن فيه بين إنجيل مرقس والمصدر "Q"، بين فيه الوجود الفعلي لهذا المصدر وقال واصفا إياه: " يمكن أن يكون أكبر أو أصغر من مرقس من النّاحية الأدبية"[4]، وعند حديثه عن هذا المصدر الأصلي كان يؤكّد دائما على أصله الآرامي، وعن تفاصيل العلاقة بينه وبين مرقس يقول: " هذه العلاقة يجب أن تثار وتتطلب فحصا شاملا"[5].

ما يهمنا من كلامه هذا هو إثباته لوجود مصدر أصلي وراء إنجيل مرقس الذي اعتبره أصلا لإنجيلي متى ولوقا، ذلك المصدر الذي كان كما كانت الأناجيل الأولى آرامية في أصلها.

---

[1] See: IBID, p5.

[2] See: George Albert Wells, The Jesus Myth,1st, Ed, 1998, Open Court Chicago and la salle, illinois, p22, p30.

[3] انظر: بيرتون ل. ماك، الإنجيل المفقود، كتاب "ك" والأصول المسيحية، ترجمة: محمّد الجورا، ط1، 2007، دار الكلمة، سورية، ص79 وما بعدها؛ كتاب" ك" يقصد المصدر "Q".

[4] Julius Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Op.cit, p73.

[5] IBID, p73.

الفصل الأوّل:

نظرية المصادر في إطارها المفاهيمي والتّاريخي والجدلي.

ويتضمّن:

المبحث الأوّل: نظرية المصادر في إطارها المفاهيمي.

المبحث الثّاني: نظرية المصادر في سياقها التّاريخي.

المبحث الثّالث: مصادر التّوراة كما حدّدها فلهاوزن.

المبحث الرّابع: الجذور الفكرية لنظرية المصادر.

المبحث الخامس: نظرية المصادر في إطارها الجدلي.

تمهيد:

على غرار ما عرفته العلوم الطبيعية والتّجريبية من ظهور المناهج الحديثة الذي صاحبه ظهور مجموعة من النّظريات العلمية، عرفت العلوم الإنسانية والاجتماعية هي الأخرى ظهور العديد من المناهج الحديثة، والتي أفرزت بدورها في مجالها نظريات حديثة أيضا.

ومن أهمّ ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية، ميدان العلوم الدّينية الذي شهد مع مطلع عصر التّنوير ظهور موجة نقدية حادّة مسّت كل الجوانب اللاهوتية كالمعتقدات والطقوس، والموقف من الكتاب المقدس وغيرها.

حاول بعض العلماء مثل الطّبيب الفرنسي جون أستروك التّوفيق بين النّظرة المحافظة للكتاب المقدّس ونتائج النّقد الحديث، فزعم أنّ موسى عليه السّلام هو كاتب التّوراة انطلاقا من مصادر كانت عنده، ولمحافظته على هذه المصادر كما وجدها دون تصرّف ظهرت في التّوراة تلك الاختلالات، رأيه هذا كان نواة لتأسيس نظرية نقدية جديدة، أُطلق عليها نظرية المصادر، التي تطوّرت عبر آراء العديد من النّقاد من أمثال: دي-فته وإيفالد وفاتكي ورويس وغيرهم، إلى أن جاء دور فلهاوزن الذي وضع بصمته على مصادر التّوراة الأربعة فحدّد تواريخها ومميّزاتها وكلّ ما يتعلّق بها.

وفي الوقت الذي اكتسحت فيه نتائج هذه النّظرية ربوع القارّة الأوربية وامتدت حتّى خارج أوربا وقف بعض المحافظين لها واعترضوا عليها ببعض الاعتراضات والرّدود العلمية.

المبحث الأوّل: نظرية المصادر في إطارها المفاهيمي:

بما أنّ مصطلح نظرية المصادر يمثل مركّبا إضافيا من الكلمتين "نظرية" و"مصادر"، فلا بد أن نتناول مفهوم كل كلمة على حده.

المطلب الأوّل: مفهوم النّظرية لغة واصطلاحا:

أوّلا: مفهوم النّظرية لغة:

لا شكّ أنّ لفظ النّظرية يعود اشتقاقه إلى الجذر: " ن ظ ر "، والذي يدلّ في لسان العرب على عدّة معانٍ أوردها أصحاب القواميس والمعاجم، ويمكن تلخيصها وبيانها على النّحو التّالي:

- النّظر بمعنى تأمّل الشّيء بالعين[1]، أي: باستخدام الحاسّة المبصرة وهي: العين، وهو من أشهر المعاني المتبادرة إلى الذّهن عند إطلاق لفظ النّظر، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾(البقرة: 50).
- النّظر بمعنى الانتظار، يقال: نظرت فلانا أي: انتظرته، ومنه قوله تعالى:﴿ انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[2] (الحديد: 13).

والفرق بين المعنيين الأوّل والثّاني هو: التّعدية، فالأوّل يتعدّى فيه الفعل بحرف الجرّ "إلى"، والثّاني يتعدى فيه الفعل بنفسه.

- النّظر بمعنى التّقابل يقال: داري تنظر داره أي: تقابلها[3].
- النّظر بمعنى التّأخير[4]، أي: طلب المهلة والأجل، ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ (ص: 78).

[1] ابن منظور، لسان العرب، ط3، 1999، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 14 ص191، مادة نظر.
[2] نفس المرجع، ج14 ص192.
[3] إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ط4، 2004، مكتبة الشروق، مصر، ص932.
[4] محمّد بن أبي بكر الرازي، مختار الصّحاح، ط1، 1986، مكتبة لبنان، لبنان، ص278.

- النّظر بمعنى التّأمل والتّفكر والتّدبر، كما في الصّحاح[1]، ولسان العرب[2]، ومنه قوله تعالى:

﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (الأعراف: 185).

وبعد إيراد هذه المعاني فإنّ الذي يهمّنا منها هو الذي جاء فيها النّظر بمعنى التّأمل والتّفكر والتّدبر، لأنّ العلوم تحتاج إلى تفكّر وتدبّر لا إلى مجرد النّظر بالعين فقط، خاصّة إذا كان النّاظر في العلوم يريد النّقد، فإنّه يحتاج إلى تأمّل في الأمر وتدبّر فيه، فكأنّه ينظر إليه بعقله لا بعينه.

النّظرية لغة: لم يرد في معاجم وقواميس اللّغة العربية القديمة مفهوما محدّدا للنّظرية، غير أنّ بعض المعاصرين أعطوا لها مفهوما عامّا مثل ما جاء في المعجم الوسيط " النّظرية: قضية تثبت ببرهان "[3]، وهذا المعنى قريب من المعنى الاصطلاحي أكثر من قربه من المعنى اللّغوي، وفي الحقيقة تمثل لفظة النّظرية مصدرا صناعيا للفعل نظر[4].

وبعد المقابلة والمقارنة بين النّظر والنّظرية يمكننا القول: أنّ النّظرية تترتب على النّظر بمعنى الفكر والتّأمل والتّدبر وتتأسّس عليه، بمعنى أنّ الانسان إذا تأمّل في الشّيء من كلّ جوانبه وتدبّر فيه بعمق فستحصل له جملة من النّتائج المتناسقة والمترابطة تشكّل له النّظرية، فهي وليدة الفكر لا البصر.

ثانيا: مفهوم النّظرية اصطلاحا:

ينبني مفهوم النّظرية اصطلاحا على مفهوم النّظر اصطلاحا.

النّظر اصطلاحا: لمّا كان المقصود في المسائل العلميّة هو البحث والتّحقيق وليس مجرّد النّظر بالحاسّة، فإنّ مفهوم النّظر في الاصطلاح يصدق عليه ما جاء في لسان العرب: " النّظر: الفكر

[1] إسماعيل بن حماد الجوهري، الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط4، دار العلم للملايين، لبنان، ج2 ص 830.

[2] ابن منظور، مرجع سابق، ج14 ص191.

[3] إبراهيم أنيس، مرجع سابق، ص932.

[4] انظر: كريمة بولخراص، نظرية المقام تأصيلا وتنزيلا، رسالة دكتوراه، إشراف: لخضر لخضاري، جامعة وهران، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، قسم العلوم الاسلامية، 2013/2012، ص19.

في الشّيء"[1]، وجاء في المعجم الفلسفيّ:" النّظر: نشاط ذهني هدفه العلم والمعرفة يقابله العمل"[2] فالنّظر هو إعمال العقل في الأمر المعلوم المشاهد من أجل الوصول إلى حقيقته المجهولة الغائبة[3].

وعموما يمكننا القول أنّ النّظر يحتاج إلى آلتين: يحتاج إلى العين إذا كان بمعنى البصر، ويحتاج إلى العقل إذا كان بمعنى الفكر.

النّظرية اصطلاحا: لا شكّ أنّ المعنى الاصطلاحي للنّظرية عرف اختلافا كبيرا، وذلك راجع إلى اختلاف مجالات العلوم التي عرفت تأسيس النّظريات، فمفهوم النّظرية عند علماء الاجتماع يختلف عن مفهوم النّظرية عند علماء التّربية وكذا عند علماء القانون أو الفقهاء وغيرهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ مفهوم النّظرية في ميدان العلوم الاجتماعية والانسانية يختلف تماما عن مفهومها في ميدان العلوم التّجريبية لاختلاف العلوم النّظرية عن العلوم التّطبيقية، ورغم اختلاف هذه التّعاريف إلاّ أنّها تتّفق على جملة من الأمور تعطي السّمات العامّة لمفهوم النّظرية باعتبارها: مجموعة قوانين أو مجموعة فرضيات محقّقة أو مجموعة وقائع يمكن تفسيرها مجتمعة[4]، ولذلك سنكتفي بذكر المعنى العامّ للنّظرية، وسنورد بعض التّعريفات التي تحقّق المراد.

جاء في المعجم الفلسفي أنّ النّظرية هي: " فرض علميّ يربط عدّة قوانين بعضها ببعض ويردّها إلى مبدأ واحد"[5].

وفي المعجم الفلسفي لجميل صليبا أورد للنّظرية تعريفات متنوعة، فهي عند الفلاسفة: " تركيب عقلي مؤلّف من تصورات منسّقة تهدف إلى ربط النّتائج بالمبادئ "، وفيه أيضا أنّ النّظرية " إذا

---

[1] ابن منظور، مرجع سابق، ج 14 ص191، مادة نظر.

[2] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ط1، 1983، المطابع الأميرية، مصر، ص201.

[3] انظر: محمد نوّاز نور محمد، نظرية العذر وأثرها على الالتزام، رسالة دكتوراه، إشراف: سيد عواد علي، الجامعة الإسلامية العالمية، كلية الشريعة والقانون، باكستان، 2005/2004، ص6.

[4] انظر: حسن بن محمد حسن الأسمري، تأثير النظريات العلمية الحديثة، ط1، 2012، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ص41.

[5] إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص201.

أطلقت على ما يقابل المعرفة اليقينية دلّت على رأي أحد العلماء أو الفلاسفة في بعض المسائل الخلافية مثال: نظرية الخطأ عند ديكارت"[1].

وهذا المعنى الأخير هو المناسب لبحثنا، فنحن نريد تحرير رأيّ واحد من كبار النّقاد حول قضية مهمّة تتمثل في قضية نسبة التّوراة لموسى عليه السلام.

المطلب الثّاني: مفهوم المصادر لغة واصطلاحا:

أوّلا: مفهوم المصادر لغة:

المصادر جمع مصدر، ويدلّ لفظ "مصدر" في لغة العرب على عدّة معان، نذكرها على النّحو التّالي:

- المصدر بمعنى الطّائفة من الشّيء، أي الجزء منه، جاء في القاموس المحيط " والطّائفة من الشيء والرجوع كالمصدر"[2].
- المصدر بمعنى أوّل الشّيء، جاء في الصّحاح" وصدر كلّ شيء أوّله"[3].
- المصدر بمعنى أعلى الشّيء، جاء في كتاب العين" الصدر أعلى مقدّمِ كلِّ شيء"[4].
- المصدر بمعنى أوسع ما في الشّيء، جاء في المصباح المنير" صدر الطريق متسعه"[5].
- المصدر بمعنى أصل الكلمة، جاء في كتاب العين " المصدر أصل الكلمة الذي تصدر عنه الأفعال"[6]، وفي تهذيب اللّغة قال اللّيث: "المصدر أصل الكلمة "[7].

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ط1، 1982، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ص477-478.

[2] محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط8، 2005، مؤسسة الرّسالة، لبنان، ص423، مادة ص د ر.

[3] إسماعيل بن حمّاد الجوهري، مرجع سابق، ج2 ص273.

[4] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ط1، 2003، دار الكتب العلمية، لبنان، ج2 ص383. مادة ص د ر.

[5] أحمد بن محمّد الفيومي، المصباح المنير، ط2، د س، دار المعارف، مصر، ج1 ص335، مادة ص د ر .

[6] نفس المرجع، ج1ص 335.

[7] أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، د ط، د س، الدار المصرية، مصر، ج12 ص135.

وممّا يلاحظ على هذه المراجع أنّها لا تفرق بين الصّدر والمصدر، كما أنّها تعتبر المصدر الطّائفة من الشّيء بمعنى الجزء منه، وقد يكون هذا الجزء أوّل الشّيء أو أعلاه أو أوسع ما فيه، كما قد يكون أصل الشّيء، وهذا المعنى الأخير هو الذي علاقة بالمصادر التي نحن في صدد بحثها.

ثانيا: مفهوم المصادر اصطلاحا:

المصادر جمع مصدر وفي الاصطلاح العام يقصد به: " ما يصدر عنه الشّيء"[1]، أي: ينشأ عنه وهو بهذا المعنى يقترب من معنى المصدر عند علماء النّحو والصّرف، حيث عرّفوا المصدر بأنّه أصل الكلمة، كما سبق بيانه.

وأمّا المصادر التي نقصدها في بحثنا هذا فهي: " الأصول التي اعتمد عليها من كتب التّوراة" وبعبارة أخرى هي "الوثائق الأصلية " التي ساهمت في تشكيل التّوراة على صورتها الحاليّة.

المطلب الثّالث: نظرية المصادر اصطلاحا:

منذ بزوغ فجر النّقد الحديث لكتاب اليهود المقدّس، وفي مدّة طويلة فاقت القرنين من الزّمن توصّل نقاد كثيرون إلى جملة من النّتائج المتناسقة والمترابطة والمتكاملة أيضا أعطت في حوصلتها نتيجة واحدة كلّية مفادها: أنّ التّوراة الحالية لم يكن موسى عليه السّلام كاتبا لها، ولا حتىّ كتبت في زمانه، بل كتبت بعده بأزمنة كثيرة وعلى فترات متباينة وفق طريقة تراكمية امتزج فيها التّاريخ بالتّشريع، فهي تحكي تاريخ شعب بني إسرائيل في أهمّ أحداثه ومراحل حياته بأسلوب سرديّ روائيّ مختلف، يُوحي بتعدد المصادر التي اعتمد عليها من كتب التّوراة كما يُوحي أيضا بتعدّد الكتبة، هذا الأمر جعل النّقاد الغربيّين يجزمون بتعدد مصادر التّوراة وذلك لما حصل عندهم من نتائج يقينيّة وبراهين قطعيّة على ذلك، بعد تحليل مادة التّوراة من حيث: لغتها وأسلوبها ومحتوياتها اصطلحوا بعد ذلك على تسمية هذه النّتائج النّقدية المتطابقة بـ: "**نظرية المصادر**"، وهو لقب علميّ مختصر لنتائج تلك الأبحاث التّراكمية حول هويّة كتبة التّوراة وهويّة المصادر التي جمعوا منها

[1] مجمّع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط2، 1973، مصر، ج1 ص510.

مادتهم العلمية، واكتسبت تلك النّتائج مفهوم النّظرية لأنّ نتائجها كانت قائمة على براهين علمية يقينيّة وليست مجرّد تخمينات أو فرضيات فهي بحقّ " نظرية علمية مميزة قائمة بذاتها"[1].

والمعنى الاصطلاحي الذي نراه مناسبا لنظرية المصادر هو: " **نظرية تعدّد المصادر التي اعتمد عليها من كتب التّوراة**".

فقولنا: تعدّد مصادر التّوراة يفيد كثرتها فهي على الأقلّ اثنان كما هو الحال عند أستروك[2]، أو أربعة على ما استقرّ عليه الأمر حاليّا بعد نتائج النّاقد الألماني يوليوس فلهاوزن[3].

وقولنا مصادر: بصيغة الجمع لأنّه يشمل نوعين منها، فقد تكون شفوية كما قد تكون كتابية.

وقولنا من كتب التّوراة: على سبيل العموم لا الجزم إشارة إلى الاختلاف الواقع بين النّقاد حول كاتب التّوراة هل هو موسى عليه السّلام أم هو عزرا ؟ أم هم كتبة مجهولون؟

ونشير هنا إلى أنّ الغربيّين يطلقون عليها اسم الفرضية الوثائقية ويتكلمون عليها في مؤلفاتهم بهذا المسمى: **Documentary hypothesis**، ويرمزون لها بـ: **DH** [4].

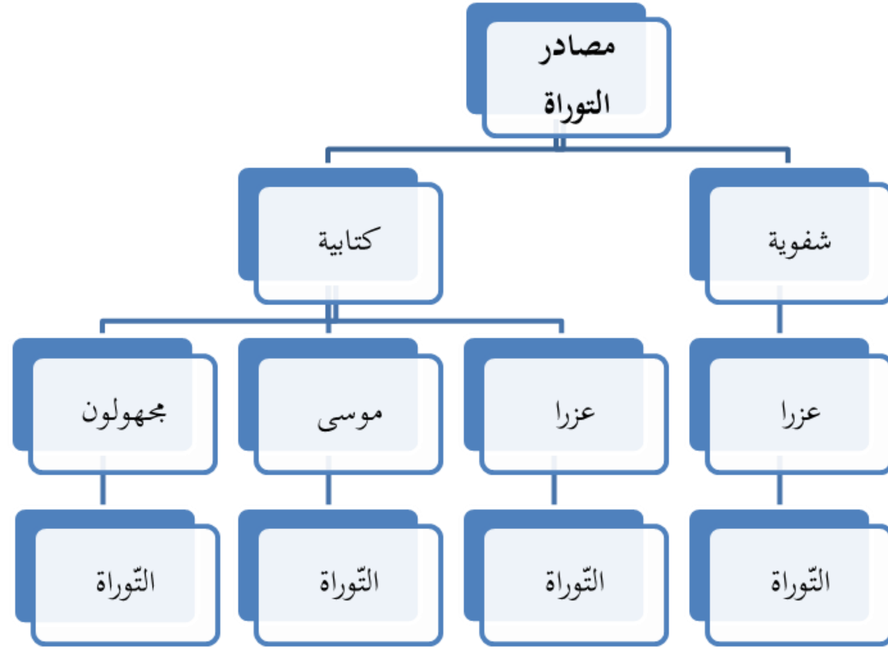
وعلى ضوء هذا التّعريف نضع هذا المخطط التّوضيحي الذي يوضّح طريقة تشكّل التّوراة وفق مختلف الآراء:

[1] زلمان شازار، مرجع سابق، ص187.

[2] سيأتي الحديث عن ذلك.

[3] انظر: نفس المرجع، ص139.

[4] انظر: دنداني عبد العزيز، صرموم رابح، نظرية المصادر عند جون أستروك، المفهوم والتّأسيس، مجلة معارف، جامعة البويرة مج18، ع1، جوان2023، ص ص 986-1004، ص993.



مخطط يوضّح طريقة تشكّل التّوراة وفق مختلف الآراء

من مكمّلات هذا التّعريف الاصطلاحي يحسن بنا أن نشير إلى طبيعة نظرية المصادر وإلى أيّ صنف من النّظريات تنتمي، وعند التّمحيص في ماهيّتها ونتائجها نجدها تندرج في خانة النّظريات النّقدية[1]، لأنّها تأسّست على جهود تلك العملية النّقدية التّراكمية لكتاب اليهود المقدّس عبر عشرات السّنين، ولاشكّ أنّ النّظرية النّقدية تختلف عن غيرها من النّظريات بعدّة مميّزات منها:

- استنادها إلى التّحليل التّاريخي[2]، وهو ما نجده في نظرية المصادر لأنّها قامت على تحليل تاريخ بني إسرائيل ومتابعة التّطورات التي حصلت لشعب بني إسرائيل ومدى تأثيرها في عملية كتابة التّوراة.
- ليس من أولويّاتها خدمة الواقع المعطى سلفا، بل تسعى إلى إماطة اللّثام عن وجهه الخفيّ[3]، كان الواقع العامّ في أوربا يفرض على النّاس تقديسَ التّوراة ويُحرّم عليهم المساس

[1] انظر: نابت عبد النور، الدّين والنّظرية النّقدية، مجلة معارف، جامعة البويرة، المجلد9، العدد16، 2014، ص.ص93-108، ص96، وانظر: مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ط1، 2009، دار أسامة، الأردن، ص625.

[2] انظر: ماكس هوركايمر، النّظرية التقليدية والنّظرية النقدية، ترجمة: مصطفى النّاوي، ط1، 1990، مكتبة النّجاح، ص36.

[3] انظر: نفس المرجع، ص41.

بقداستها ويُقصي كل من يحاول ذلك –وهذا نتيجة لهيمنة الكنيسة على النّاس– رغم بعدها عن الصّواب ومجانبتها للعلم بكل وضوح، كما كان يجعلها في منأى عن النّقد لكن نظرية المصادر تأبى ذلك ولا تريد خدمة الواقع خاصّة في هذا الأمر بالذّات وهو قداسة التّوراة، بل تسعى إلى الكشف عن الحقيقة المختفية وراء الواقع الذي رفضته وسعت إلى تغييره.

- لا يمكن قياسها أو الحكم عليها من خلال النّظر إلى ثمرتها في الواقع، لأنّها تغيّر الواقع ببطيء، ولأنّها لا تعمل بصورة اعتباطية، إنّما تعمل بانتظام ولو أخذت وقتا طويلا[1]، فعند بروز نظرية المصادر لأوّل مرّة لم تحقق ذلك النّجاح الباهر كالذي حقّقته بعد مرور السّنين حيث أرست هيمنتها وبسطت نفوذها في مجال نقد الكتاب المقدّس بعامّة أو النّقد المصدري[2] على وجه الخصوص.
- ترفض أيّ تحديد للنّشاط الفكري[3]، لأنّ الفكر حسبها غير محدود، والنّقد غير محدود، ولا شيء يعلو على النّقد حتىّ ولو كان مقدّسا عند النّاس.

بهذه الخصائص استطاعت نظرية المصادر أن تتوغل في ثنايا المقدس، ولم تعترف بتحديد الكنيسة للفكر البشري، ولم تتوقف عند القيود المفروضة على البحث العقلي.

المبحث الثّاني: نظرية المصادر في سياقها التّاريخي:

منذ ظهور نظرية المصادر على يدّ الطّبيب الفرنسي جون أستروك سنة 1753، إلى وصولها إلى حالتها النّهائية على يد النّاقد الألماني يوليوس فلهاوزن مرّت بمحطّات مهمّة وعرفت إسهامات العديد من العلماء والنّقاد من أمثال إكهورن وإلجن ورويس وجراف وغيرهم ساهمت في تطويرها

[1] انظر: ماكس هوركايمر، مرجع سابق، ص44.

[2] هو النّقد الذي يبحث في مصادر التوراة، وهو اتّجاه من اتّجاهات النّقد المتعددة التي تعرضت للتّوراة، ومنها النّقد النّصي والتّاريخي والأدبي والشّكلي، ولبيان هذه الاتّجاهات ينظر: شريف حامد سالم، نقد العهد القديم، ط1،2011، مكتبة مدبولي، مصر، ص131 وما بعدها. وسيأتي الحديث عنها.

[3] انظر: شريف حامد سالم، مرجع سابق، ص49.

وصياغتها، سواء من جهة عدد المصادر -بدءا بمصدرين اثنين يهوي وإلوهيمي إلى ثلاثة مصادر ثم إلى أربعة بإضافة التّثنوي والكهنوتي- أو من جهة الموقف الصّحيح من كتابة موسى للتّوراة من عدمه، ويمكننا تقسيم السّياق التّاريخي لنظرية المصادر إلى ثلاث مراحل، قبل وصولها إلى شكلها النّهائي في مرحلتها الأخيرة على يد فلهاوزن.

المطلب الأوّل: مرحلة التّأسيس على يد جون أستروك[1](1684-1766) Jean Astruc :

بعد دخول أوربا في عصر التّنوير في نهاية القرن السّابع عشر وانتشار ثقافة العقل وانتفاء فكرة الحقيقة المطلقة وسيادة النّظريات العلمية في جميع المجالات، بما في ذلك العلوم اللاهوتية، كان من الطّبيعي أن تتغيّر النّظرة إلى الكتاب المقدّس في ظلّ الظّروف الحديثة[2]، فظهر علم نقد الكتاب المقدّس الحديث، وعرف هذا العلم أيضا بروز عدّة نظريات[3] في نقد الكتاب المقدّس، من بينها نظرية المصادر، التي كان للطّبيب الفرنسي جون أستروك الفضل في تأسيسها إذ يعتبر أوّل من كتب في هذا المجال[4]، وأشار إلى أنّ موسى عليه السّلام كتب التّوراة انطلاقا من مصدرين اثنين أساسيّين ومصادر ثانوية أخرى، وكان الدّافع لكتابة بحثه هذا هو الدّفاع عن التّوراة ضد من يرى أنّ موسى لم يكتبها ولا صلة له بها، لكنّ أبحاثه التي نشرها سارت عكس رغبته[5]، لأنّه فتح من

---

[1] ولدَ أستروك في 19 مارس 1684م بفرنسا، كان طبيبا خاصّا للملك الفرنسي لويس الخامس عشر، كما كان يشتغل أيضا بتدريس الطبّ بجامعة مونبيلييه بفرنسا وكذا جامعة باريس، شغل كرسيّ التّشريح بجامعة تولوز، وكان عضوا في أكاديميّة الطبّ، له مؤلفات عديدة في المجال الطّبي.

وله اهتمامات بعلم نقد الكتاب المقدّس، حيثُ استخدم تقنيات التّحليل النّصي والتي كانت شائعة في دراسة الكلاسيكيات العلمانية، حاول من خلالها أن يُبرهن على صحة نظريته التي تتحدث أنَّ سفر التكوين كتبه موسى انطلاقا من مصادر أو وثائق مخطوطة، توفيّ في 5 مايو 1766 في باريس؛

تنظر ترجمته على الرابط: https://data.bnf.fr/en/12462057/jean_astruc/ ، بتاريخ: 2022/01/02.

[2] انظر: كارين أرمرسترنج، تاريخ الكتاب المقدّس، ترجمة : محمد صفّار، ط1، 2010، مكتبة الشروق مصر، ص137.

[3] منها نظرية الأجزاء ونظرية المصدر المكمّل، سيأتي الحديث عنها.

[4] انظر: مصطفى زهّار، مقاربات في دراسة النّص التّوراتي، ط1، 2012، دار صفحات، سوريا، ص205.

[5] انظر: محمّد علي إسماعيل البطّة، مصادر التّوراة في ضوء النّظريات النّقدية الحديثة، مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهنا الأشراف-دقهلية، ع25، سنة 2022، الإصدار الثاني، ج4، ص ص 3609-3700، ص3647. وانظر: زالمان شازار، مرجع سابق، ص105.

خلال بحثه في مصادر التّوراة بابا جديدا ولجه الكثير من النّقاد بعده وخالفوه في رأيّه حيث كان يرى أنّ موسى هو كاتب التّوراة، وكان يرى أيضا أنّ مصادر موسى لا يمكن أن تكون شفاهية لأنّ الذّاكرة لا يمكن أن تحفظ تلك التّفاصيل الدّقيقة التي في التّوراة، مثل الأسماء الكثيرة كأسماء الأنهار وأسماء الملوك وأوصاف الجنّة المتنوعة وأوصاف البلدان التي مرّ عليها اليهود، والأعمار المختلفة للأبناء والأحفاد والأعمار التي ماتوا فيها والأحداث المتوالية التي مرّ بها شعب بني إسرائيل كالحروب وغيرِها[1].

كما أشار إلى احتمالية أن يكون موسى قد أخذ هذه المصادر من المدن المجاورة، خاصّة وأنَّ سكّانها كانوا يتكلمون العبرية لأنّها اللّغة الأمّ لسكّان تلك البلاد، لأنّهم من سلالة إبراهيم عليه السّلام، ومع أنّه لم يجزم بكاتب هذه الوثائق إلاّ أنّه احتمل أن يكون صاحبها هو عمران والد موسى عليه السلام[2].

وجاءت دراسته قاصرة على سفر التّكوين كاملا والإصحاحين الأوّلين من سفر الخروج، وهذا ما جعل النّقاد بعده يسيرون على منواله في دراسة باقي أسفار التّوراة، وأسفار العهد القديم، فانفتح بذلك باب نقد العهد القديم على مصراعيه للنّقاد حيث توالت بعده الدّراسات والبحوث المتعلقة بهذا المجال[3].

وليبرهن أستروك على صدق فرضياته حول تعدّد المصادر التي اعتمد عليها موسى في كتابة سفر التّكوين قدم أربعة أدلة:

الدّليل الأوّل: تكرار القصص والأحداث الذي حافظ عليه موسى كما وجده ولم يغيره، يدلّ على أنّه نقلها من مصادر متعدّدة إذ لو كتبها من عنده لما وقع في هذا التّكرار المفضوح.

---

[1] see: Jean Astruc, Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse , 1st Ed, Bruxelles 1753, p6-7.

[2] see: ibid, p8.

[3] انظر: عبد الصّمد سليماني، تاريخ تدوين الكتب السّماوية بين الرواية التقليدية والرواية النّقدية، ط1، 2018، دار صفحات، سوريا، ص86. وانظر: كردوسي بشير، نقد التّوراة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي المعاصر، رسالة ماجستير في مقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدّين، 1413هـ/1993م، ص164.

الدّليل الثّاني: تسمية الذّات الإلهية باسمين مختلفين، وهما: يهوه Jehovah[1]، و إلوهيم Elohim[2] وهذا ما يؤكّد حسبه أنّ موسى عليه السّلام كتب هذا السّفر من خلال الجمع بين وثيقتين مختلفتين تختصّ كلّ واحدة منهما باسم للإله[3].

الدّليل الثّالث: اختلاف سفر التّكوين عن باقي أسفار التّوراة في المحتوى والأسلوب.

الدّليل الرّابع: اختلال التّسلسل الزّمني للأحداث، وهو ما جعل أستروك يجزم أنّ موسى عليه السّلام لم يكتب التّوراة من تلقاء نفسه، لأنّه لو فعل ذلك ما كان ليقع في هذا الخلط في تسلسل الأحداث، وإنّما وقع هذا الخلط من خلال دمج موسى عليه السّلام لما وجده في المصادر التي اعتمد عليها[4].

من خلال هاته الأدلّة التي قدّمها أستروك، يمكننا أن نلاحظ أنّها ترجع في حقيقتها إلى أصل واحد وهو أنّ موسى أراد أن يحافظ على تلك المصادر كما وجدها دون تغيّير أو تبديل وهو ما يعرف الآن بالأمانة العلميّة، لذلك فإنّ موسى عليه السّلام لم يحاول أن يضع اسما واحدا للذّات الإلهية كما لم يحاول أن يحذف المكرّر رغم اختلافه وتناقضه، ولم يحاول أيضا أن يعيد ترتيب الأحداث وفق تسلسلها الزّمني، وهذا كلّه من أجل أن يُبقيَ ما وجده في الوثائق التي اعتمد عليها كما هو[5].

1 كلمة هيروغليفية الأصل معناها سيّد أو إله، من أهمّ أسماء الله عند اليهود لأنّهم يعدّونه إلها خاصا بهم كثر استعماله في التوراة 6823 مرّة، انظر: قاموس الكتاب المقدس، إعداد: نخبة من اللاهوتيين، ط6، 1981، مكتبة المشغل، بيروت، لبنان، ص1095 وما بعدها.

2 كلمة كنعانية الأصل، وهي جمع كلمة إيل تدل على العظمة، يقابلها في العربية اللهم، لا تدل على التعددية، انظر: رشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري، دط، 2002، مصر، ص40.

3 See :Jean Astruc, op. cit, p10-11.

4 See: ibid, p16.

5 لمزيد من التّفاصيل حول مرحلة التّأسيس ينظر: دنداني عبد العزيز، صرموم رابح، مرجع سابق، ص993 وما بعدها.

المطلب الثّاني: مرحلة التّوسع في دراسة المصدرين الأوّلين واكتشاف مصدر ثالث:

رأينا سابقا كيف تأسّست نظرية المصادر من خلال مجهودات أستروك، حيث ذكر مصدرين أساسيين وهما الإلوهيمي واليهوي، وذكر مصادر ثانوية أخرى لم يفصّل فيها القول، كمّا أنّه لم يرتب هذه المصادر ترتيبا زمنيا ولم يجزم بزمن كتابتها ومن هم أصحابها، لذلك بقيت نظرية المصادر بحاجة إلى مجهودات أخرى، فجاء بعد أستروك جماعة من النّقاد أدلوا بأبحاثهم وآرائهم في خضمّ هذه النظرية، وتُوّجت مجهوداتهم بجملة من النّتائج ساهمت في بلورة وتطوير نظرية المصادر، ومن هؤلاء النّقاد:

أوّلا: إكهورن (1752–1827) J.G. Eichhorn :

كان لعالم العقيدة الألماني إكهورن[1] – الذي نشر أبحاثه بين 1780 و1783- الفضل في استمرار نتائج أستروك وبقائها في ساحة نقد الكتاب المقدّس، خاصّة وأنّ هذه النّتائج قوبلت في بداية أمرها بمعارضة شديدة من بعض المحافظين، لأنّه أثنى عليه وسانده وكان أصلا يحمل نفس الأفكار غير أنّه لم تكن له الشّجاعة والقدرة على إظهارها.

أمّا طريقة عمله فهي نفس طريقة عمل أستروك إلاّ أنّها أوسع وأشمل، حيث ألّف كتابه المعروف: Introduction to the Study of the Old Testament، "مقدمة في دراسة العهد القديم"، قام من خلاله بتحليل مادّة سفر التّكوين وقسمه إلى قسمين: إلوهيمي ويهوي، وأسهب في توضيح الاختلافات الأدبية واللغوية بين المصدرين، وزاد على أستروك أن قام بنفس العملية مع باقي أسفار التّوراة وخرج بجملة من النتائج أهمّها:

---

[1] عمل مدرّسا للّغات الشرقية بجامعة يينا بألمانيا كما تخصص في اتّجاه النّقد الأعلى للكتاب المقدس حتى وصف بأنه العالم الموسوعي، ولقب بـ :" أبو النّقد الأعلى"، للمزيد من جهوده في نقد العهد القديم ينظر: هانس يواخيم كراوس، مرجع سابق ج1 ص209؛ وانظر:

- Ernest Nicholson, The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen,1st Ed, Oxford University,1998, p6-7.
- See also: Thomas Kelly Cheyne, Founders of Old Testament Criticism, 1st Ed, 1893, Methuen and co, London, p13

- الاختلاف بين الأسفار ليس فقط في أسماء الذّات الإلهية، بل تختلف أيضا في اللغة والأسلوب الأدبي.
- الأسفار الثّلاثة الأولى: الخروج، العدد واللاّويين، بدأ موسى بكتابتها على جبل سيناء وانتهى منها في صحراء موءاب.
- جمع موسى هذه الأسفار من مصادر جزئية صغيرة.
- أمّا سفر التّثنية فقد كتبه موسى في نهاية حياته ولخّص فيه كلّ أعماله[1].

ثانيا: إلجن 1763–1834 K.D. Ilgen:

جاء اللاهوتي الألماني إلجن[2] الذي نشر أبحاثه سنة 1798، بعد أن استقرت الآراء على أنّ موسى هو من كتب التّوراة كما يرى أستروك وإكهورن اعتمادا على مصدرين أساسيين، لكنّه أعاد فحص هذين المصدرين ليجد أنّ الاختلاف بينهما لا ينحصر في اسم الذّات الإلهية فحسب، بل هناك اختلافات أدبية ولغوية وحتىّ دينية، وهو أمر مهمّ في علم نقد الكتاب المقدّس، وكنتيجة جديدة لهذا الفحص، وجد أنّ الوثيقة اليهويّة تشكّل مجموعة أدبية واحدة، أمّا الوثيقة الإلوهيمية فإنّها لا تشكّل مجموعة واحدة، بل تتضمن مصدرين مختلفين، أطلق على الأوّل منهما اسم الإلوهيمي الأوّل، وعلى الثّاني اسم الإلوهيمي الثّاني، ولا تطابق بينهما إلاّ في اسم الإلوهيمي فقط، وفي الحقيقة فإنّ بينهما اختلافا لغويا وأدبيا ودينيّا، وهكذا تُوّجت أبحاث إلجن بإثبات مصدر ثالث للتوراة، وهو الإلوهيمي الثّاني يضاف إلى المصدرين الأساسيين، أما المصادر الجزئية فقد أوصلها إلى سبعة عشر مصدرا جزئيا[3].

---

[1] انظر: زالمان شازار، مرجع سابق، ص106–107.انظر: يوسف الكلاّم، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس، ط1، 2009، دار صفحات، سوريا، ص154.

[2] لاهوتي وناقد ألماني، تخصص في اللّغات الشّرقية وعمل مدرسا لها بجامعة يينا بألمانيا كما تخصص في نقد الكتاب المقدس.
- See: Thomas Kelly Cheyne, op. cit,p26.

[3] انظر: زالمان شازار، مرجع سابق، ص108إلى110.

ثالثا: فيلهلم دي– فته[1] (1780–1849) D- Wette:

في أثناء إعداده لرسالته في الدكتوراه والتي كانت بعنوان " دراسة نقدية وتفسيرية لسفر التّثنية المختلف عن أسفار موسى الخمسة، ممّا يظهر برهانا آخر على أنّه عمل يعزو لكاتب أحدث" لاحظ أنّ سفر التثنية – وهو السّفر الأخير من أسفار التوراة–يختلف عن باقي الأسفار اختلافا ملحوظا في لغته، كما لاحظ أيضا غياب المصدرين السّابقين: اليهوي والإلوهيمي غيابا تامّا في ثناياه، وانطلاقا من هاتين الملاحظتين استنتج دي– فته أنّ سفر التّثنية يعود إلى مصدر آخر مستقلّ عن المصدرين السّابقين[2].

ونشير هنا إلى أمر مهمّ وهو أنّ دي– فته كان من روّاد نظرية الأجزاء[3]، ومحاولة منه للخروج من هذه النّظرية التي فتّتت العهد القديم، سعى إلى إيجاد مصدر خال من هذه التّجزئة، يكون ثابتا ومتّحدا في أسلوبه فكان له ما أراد في سفر التّثنية، حيث وجده سفرا متميّزاً في لغته وأسلوبه في التّعبير وحتى في المناخ الفكري ولم تظهر في هذا السّفر تلك الاختلالات والتّناقضات والاختلافات التي ظهرت في المصادر الأولى، سوى ما كان في آخره من ذكر لموت موسى عليه السّلام.

ولم يكن دي– فته سبّاقا إلى هذه الملاحظة ولكن كان أكثر إيضاحاً لها وتدعيما بالأدلّة والشّواهد[4]، لذلك حقّق نجاحا لم يحقّقه من سبقه، وبعد نجاحه في إيجاد مصدر كامل مستقلّ بذاته، بارز في محتواه، سالم من التّجزئة، انفتح بفضل هذا النّجاح باب جديد في علم نقد العهد القديم[5]، وهو باب البحث عن المصادر المستقلّة.

---

[1] لاهوتي ألماني، بروتستانتي المذهب، ناقد للعهد القديم، عمل أستاذا لنقد الكتاب المقدّس بجامعة هايدليبرج خلال الفترة 1807–1810، ثمّ عُيّن أستاذا في جامعة برلين، ثم عمل أستاذا في باسل عام 1822، من أهمّ إسهاماته في مجال نقد العهد القديم رسالته في الدكتوراه، انظر: نهى كمال سليم إشكالية النقد الكتابي عبر التّاريخ ودور المسلمين التأسيسي، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الانسانية، العددان 8–9 شتاء وربيع 2022، ص ص 57–85، ص79.

[2] انظر: هانس كراوس مرجع سابق، ج1 ص240، وص265، وانظر: ريتشارد إليوت فريدمان، مرجع سابق، ص22.

[3] سيأتي الحديث عنها.

[4] انظر: زالمان شازار، مرجع سابق، ص112.

[5] انظر: نفس المرجع، ص114.وانظر: يوسف الكلاّم، مرجع سابق، ص156–157.

وبعد جهد كبير قام به دي-فته من خلال فحص إصحاحات سفر التّثنية ومقارنتها بإصحاحات باقي الأسفار استطاع أن يُرجع زمن هذا السّفر إلى عصر الملك يوشياهو، وبالضّبط في السّنة 18 من عهده[1]، وهو نفسه سفر العهد حوالي سنة 622 قبل الميلاد.

خلاصة المرحلة:

دامت هذه المرحلة حوالي 100 سنة من البحث والتّحقيق لتنتهي بجملة من النّتائج المهمّة وهي:

- بروز ثلاثة مصادر رئيسة للتّوراة وهي: اليهويّ والإلوهيمي والتّثنوي.
- تقسيم المصدر الإلوهيمي إلى قسمين.
- عدم تحديد زمن هذه المصادر تحديدا دقيقا، رغم محاولة ذلك.
- بروز أهميّة المصدر التّثنوي مع الاقتراب من تحديد زمنه.
- اتّفاق معظم النّقاد على أنّ الاختلاف بين المصادر المكتشفة تمثّل في الاختلاف في أسماء الذّات الإلهية وكذا في اللغة والأسلوب والقوانين الدينية.
- خلوّ هذه المرحلة من الدّراسات المعمّقة التي تربط كل مصدر بزمانه.
- خلوّها أيضا من الدّراسات التي تقدم التّفسيرات العلمية على تغيّر قوانين الدّيانة عند شعب بني إسرائيل.

وهكذا بعد مجهودات كلّ من أستروك وإكهورن وإلجن ودي- فته، استقرّ الحديث عن مصادر التّوراة الثّلاثة وتحقّقت نظرية المصادر في صورتها الأولى، والتي أَطلق عليها فيما بعد: النّظرية القديمة تمييزا لها عن النّظرية الجديدة التي تفترق عن سابقتها في تصريحها أنّ موسى عليه السّلام لم يكتب التّوراة إطلاقا ولم يعلم بها، بل كتبت بعده بأكثر من خمسة قرون وعلى فترات متباينة ومتباعدة[2].

---

[1] انظر: زالمان شازار، مرجع سابق، ص117؛ وتركنا ذكر تفاصيل المقارنة التي قام بها طلبا للاختصار.

[2] لمعرفة المزيد حول التسميتين ينظر: نفس المرجع، ص120؛ وينظر أيضا:

- Ernest Nicholson,op. cit, p 50.

المطلب الثّالث: مرحلة اكتشاف المصدر الرّابع:

تأتي هذه المرحلة بعد مرور مائة عام من البحث في مصادر التّوراة لتعطي دافعا قويا لنقاد آخرين ليكمّلوا أبحاث زملائهم السّابقين ويتمّموا ما بقي منها، خاصّة فيما يتعلق بأزمنة المصادر وترتيبها والعلاقة بينها، ظلّت هذه القضايا تشكّل مجالا خصبا لمختلف النّقاد الذين برزوا في هذه المرحلة ونجد منهم كلاّ من:

أوّلا: رويس (1804–1891) R. Reuss:

انطلق رويس[1] في نقده للتّوراة من اثنتي عشر قاعدة[2]، وضعها كأساس منهجيّ في عملية النّقد التي مارسها على التّوراة والتي أسفرت عن جملة من النّتائج أهمّها:

- التّوراة المكتوبة لم تكن موجودة في القرنين السّادس والسّابع قبل الميلاد لأنّ الأنبياء الذين كانوا قبل هذين القرنين لم يعرفوا شيئا عنها.
- موسى لم يكتب الأسفار الخمسة.
- قسم القوانين أو ما يعرف بتوراة الكهنة أقدم شيء مكتوب في التّوراة.
- تحرير تعاليم العبادة جاء بعد النّبي حزقيال.
- أرميا أوّل نبيّ يتحدّث بشأن القوانين المكتوبة[3].

نلاحظ من خلال هذه النّتائج أنّ رويس قام بالتّفريق بين القسم الرّوائي في التّوراة وقسم القوانين فكان له بذلك السّبق في اكتشاف المصدر الكهنوتي أو توراة الكهنة، وتحتوي توراة الكهنة هذه على تفاصيل تقديم القرابين، وقواعد العبادة وتفصيل كلّ ما يتعلق بالكهنة، أمّا عن زمن هذا

---

[1] عمل أستاذا بجامعة ستراسبورج، وكان باحثا في الكتاب المقدس، أثار قضية أنّ أسفار الأنبياء تسبق زمنيا التوراة، وأنّ المزامير تسبقهما، اكتشف أنّ التّاريخ الإسرائيلي المبكّر لا يفرض العبادة اللاويّة، وأنّه لا يوجد في العديد من المزامير حديث عن عبادة داوود أو سليمان، انظر: نهى كمال، مرجع سابق، ص81.

[2] ذكرها يوليوس فلهاوزن، انظر: مقدمة في تاريخ إسرائيل، مرجع سابق، ص47؛ وذكرها أيضا زالمان شازار، مرجع سابق، ص130.

[3] انظر: زالمان شازار، مرجع سابق، ص129-130.

المصدر فجزم أنّه لم يكتب في زمن موسى ولم يكتب في زمن الهيكل الأوّل، ووضع احتمالين لزمن كتابته، إما أثناء فترة السّبي البابلي، وإمّا بعد الرّجوع من بابل، واعتبره أقدم المصادر[1].

ثانيا: كارل هينريتش جراف (1815–1896) Karl Heinrich Graf:

من روّاد هذه المرحلة أيضا النّاقد جراف الذي كان تلميذا لرويس، حيث استطاع أن يجمع بين النّتائج التي تحصّل عليها كل من أستاذه رويس والنّتائج التي تحصل عليها سابقا إلجن، وبموازنة دقيقة ومقارنة فائقة بين أسفار التّوراة عامّة، وبين سفر التّثنية وباقي الأسفار بصفة خاصّة استطاع أن يصل إلى عدّة نتائج أهمّها:

- قوانين يهوه التي ذكرت في سفر الخروج هي الوحيدة التي يعرفها مؤلّف سفر التّثنية.
- باقي القوانين في الإلوهيمي واليهوي لم يعرفها، وهذا ما يدلّ على أنّها متأخرة ويمكن إرجاعها إلى العصر البابليّ أو إلى عصر العودة منه إلى فلسطين.
- المصدران الإلوهيمي واليهوي سابقان لعصر يوشياهو ومصدر توراة الكهنة جاء بعدهما[2].
- المصدر التّثنوي جاء بعد زمن متأخر جدّا بعد الإلوهيمي واليهوي لأنّه يحتوي على مواضيع غير معروفة في العصر الأوّل من العهد القديم[3].

ثالثا: فيلهلم فاتكي (1806–1882) Wilhelm Vatke:

عرفت هذه المرحلة أيضا ظهور أبحاث النّاقد فاتكي الذي انطلق في دراسته للتّوراة والبحث عن مصادرها من خلال دراسته لتاريخ بني إسرائيل ودراسة تطوره وتتبع أهمّ مراحله، فوجد أنّ مرحلة الدّيانة الطّبيعية وهي المرحلة المبكّرة، يرجع إليها المصدران اليهويّ والإلوهيميّ، أمّا مرحلة الدّيانة الرّوحية ذات الطّابع الأخلاقي أو ما يعرف بمرحلة الأنبياء الكبار فيعود إليها المصدر التّثنوي، أما

[1] انظر: المرجع السّابق، ص130.

[2] انظر: نفس المرجع، ص132.

[3] انظر: ريتشارد فريدمان، مرجع سابق، ص23.

المرحلة الثّالثة وهي المرحلة المتأخرة في تطور ديانة بني إسرائيل فقد ظهرت فيها أعمال الكهنة وتنظيمهم للعبادة والقرابين وسائر أمور الشّريعة فيرجع إليها المصدر الرّابع وهو المصدر الكهنوتي[1].

خلاصة المرحلة:

وفي نهاية هذه المرحلة وكنتيجة ختامية لها فقد تمّ فيها ما يلي:

- تحديد أربعة مصادر للتّوراة باكتشاف توراة الكهنة.
- الاقتراب جدّا من تحديد زمن المصادر، فهناك محطات زمنيّة مفصلية أشار إليها النّقاد من شأنها المساعدة على ذلك مثل: زمن يوشياهو، السّبي البابلي، العودة منه، زمن النبيّين حزقيال وإرميا.
- تقسيم تاريخ بني إسرائيل إلى ثلاث مراحل مهمّة لكل مرحلة خصوصياتها ومصادرها المرتبطة بها.

وفي ختام هذه المرحلة ظهر النّاقد الألماني فلهاوزن الذي استفاد من نتائج من سبقه من النّقاد خاصة جراف الذي رأى أن مصادر التّوراة كتبت في ثلاثة عصور متفرقة، وفاتكي الذي قسم تاريخ بني إسرائيل إلى ثلاثة مراحل، ولكون فلهاوزن مختصّا في تاريخ بني إسرائيل استطاع أن يصوغ نظرية المصادر في شكلها النّهائي لذلك ارتبطت به وصار علما عليها.

المبحث الثّالث: مصادر التّوراة كما حدّدها فلهاوزن:

اعتمادا على مناهج نقد الكتاب المقدّس ومنهج النّقد التاريخي، ومنهج التّحليل الأدبي، ومن خلال تقسيم التّاريخ الدّيني والتّشريعي لبني إسرائيل إلى ثلاثة مراحل، واعتمادا على أبحاث النّقاد السّابقين، استطاع فلهاوزن أن يضع بصمته النّهائية على نظرية المصادر وأن يكمّل البناء الذي بدأه من قبله، وأن يسهم في تحديد المصادر وترتيبها وإبراز العلاقة بينها على النّحو الذي سنبيّنه في المطالب التّالية:

[1] انظر: المرجع السابق، ص23.

المطلب الأوّل: المصدر اليهوي Yahweh source:

أوّلا: تسميته: عُرف المصدر اليهوي بهذا الاسم قبل فلهاوزن، فقد أطلق عليه النّقاد هذا الاسم لأنّه يسمّي الإله باسم "يهوه"، إله اليهود الذي ارتبط بهم، ولا يذكره بغير هذا الاسم[1]، ورمزوا له بالحرف اللاتيني "**J**"، وهو الحرف الأوّل من الكلمة "Jehovah"، وهي التّرجمة الإنجليزية للمصطلح "يهوه"[2]، مع ملاحظة التّبادل بين حرفي Y وJ ، وقد أقرّ فلهاوزن بكلّ ذلك لكنّه قال: " أميّزه بالرمز"JE""[3].

ثانيا: تاريخه ومكان كتابته: حدّده فلهاوزن في الفترة الممتدة بين (950- 850 ق.م) وهو عنده كما عند جمهور النّقاد أقدم مصادر التّوراة، ويرى أنّ واضعه هو مؤلّف يهودي من مملكة يهوذا الجنوبية[4]، وهو في أصله ليس كتابا موسويا، وإنّما هو سفر تاريخي خالص لا يهتمّ كثيرا بالتّشريع[5].

ثالثا: خصائصه:

- من جهة موقفه من التّشريع:

- لا يعتبر سفرا تشريعيا لأنّه يركّز على الجانب القصصي والأسطوري.
- يذكر ثلاثة أعياد مرتبطة بمواسم الحصاد، كما يهتم بيوم الخروج من مصر ويجعله عيدا، ولا توجد فيه قوانين الخطيئة والإثم[6].

---

[1] انظر: محمّد خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهودية رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية، د ط، 1988، دار الثقافة مصر، ص27.

[2] انظر: إسماعيل صديق عثمان، مرجع سابق، ص127.

[3] فلهاوزن، مقدمة، مرجع سابق، ص52، الهامش.

[4] من المعلوم في تاريخ إسرائيل أنّ دولتهم انقسمت بعد موت سليمان عليه السلام سنة 923 ق.م إلى مملكتين، مملكة في الجنوب عاصمتها أورشليم (القدس)، ومملكة في الشّمال عاصمتها شكيم (نابلس)؛ لمزيد من التّفاصيل حول حدث الانقسام وتشكّل المملكتين ينظر: نجيب زبيب، التّاريخ الحقيقي لليهود منذ نشأتهم وحتى الآن، ط3، 2007، دار الهادي، لبنان ص147-149.

[5] انظر: فلهاوزن، مقدمة في تاريخ إسرائيل، مرجع سابق، ص53، وص339.

[6] انظر: نفس المرجع، ص476.

- يقبل كثرة المذابح ويعتبره أمرا بديهيا، ويشترك في هذه الصّفة مع المصدر الإلوهيمي (الخروج20/24-36)[1].
- يذكر عبادة الآباء، وأنّها كانت في أماكن مختلفة مثل شكيم وبئر سبع وبيت إيل وغيرها وبأنّ الآباء لم يوحّدوا مكان العبادة[2].
- تشريعه الأساس هو سفر العهد الواقع في سفر الخروج[3] (خروج20/24-26).

– من جهة نظرته للإله:

- لا يذكره إلاّ باسم "يهوه"[4].
- يصوّر يهوه مثل الإنسان الذي يتنزّه في الجنّة ولا يعلم بخطيئة آدم، ولا يعلم مكانه حتّى يسأل عنه بأين أنت؟ (تكوين3/8-9)[5].
- يذكر مثل الإلوهيمي بلبلة الرّب للشّعب بسبب خوفه منهم، بخلاف المصدر الكهنوتي الذي لا يذكر هذا[6] (تكوين11/1-9)[7].
- ويتميّز بأنّه جعل فجوة بين العبد والرّبّ، فيهوه لم يكن في مكانة عالية بقدر كاف ولم يشعر بالأمان بقدر كاف أيضا، فجعل نفسه بعيدا عن الشّعب ولم يسمح لسكان

---

1 انظر: فلهاوزن، مقدمة في تاريخ إسرائيل، ص75.

2 انظر: نفس المرجع، ص416.

3 انظر: نفس المرجع، ص76.

4 جاء في قاموس الكتاب المقدّس حول معاني " يهوه": " هو اسم من أسماء الله .... لفظة يهوه هي فعل المضارع من هيه أو هوه كما كان في الأصل، ومعناه كان، أو حدث، أو وجد وبعبارة أخرى هو الذي كان، والذي أعلن ذاته وصفاته، وقد أعلنه لموسى على جبل حوريب " هكذا تقول لبني إسرائيل يهوه إله آبائكم... أرسلني إليكم "(خروج3/15)؛ ويشير القاموس إلى هنا إلى أنّ التّوراة المترجمة إلى العربية ذكرت اسم "الرّب" بدلا من "يهوه"؛ انظر: قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص1096.

5 انظر: نفس المرجع، ص396.

6 انظر: نفس المرجع، ص405.

7 وَقَالَ الرَّبُّ: «هُوَ ذَا شَعْبٌ وَاحِدٌ وَلِسَانٌ وَاحِدٌ لِجَمِيعِهِمْ، وَهذَا ابْتِدَاؤُهُمْ بِالْعَمَلِ. وَالآنَ لاَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِمْ كُلُّ مَا يَنْوُونَ أَنْ يَعْمَلُوهُ.هَلُمَّ نَنْزِلْ وَنُبَلْبِلْ هُنَاكَ لِسَانَهُمْ " (تكوين11/6-7).

الأرض بالاقتراب الشّديد منه (الخروج2/24)[1]، وظهرت عليه صفات الرّبّ الغيور (تكوين6/1-4)[2].

- يجعل رباطا بين يهوه وسيناء[3]، فهو يقدّسها باعتبارها مكان التّجلي اليهوي لموسى قبل عودته إلى مصر وبعد الخروج منها (خروج19/18-19)، ويصف يهوه بأنّه يأتي من سيناء ليساعد اليهود[4] (تثنية2/33)[5].

– من جهة القصص وحكايات الآباء:

- يميل إلى الطّابع الأسطوري، حيث أخذ الأساطير القديمة خاصّة البابلية وقام بعبرنتها وجعلها في سفر التّكوين كمقدّمة للأسفار الأخرى، من ذلك قصّة خلق العالم وقصّة نوح وقصص الآباء الأوائل مثل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وفي أثنائها كان يهتمّ كثيرا بهيكل الأنساب اهتماما كبيرا (تكوين10/3-32)، حتّى جعله "صورة حيّة متحركة باللحم والدّم "، ويجعل بركة إسحاق هي أساس الأسطورة التاريخي[6](تكوين21/17)[7].
- أمّا حديثه عن يعقوب فقد وصفه بالجشع والدّهاء، فجاءت الحكايات عنه ليس لها أيّ وجه أخلاقي تقريبا، ومع ذلك يتحدّث عن مساعدة يهوه له، ونفس الإساءة تعرّض لها إسماعيل الذي وصف باعتباره " حمارا وحشيا بشريا" كثير الاعتداءات على إخوته[8].

---

[1] " وَيَقْتَرِبُ مُوسَى وَحْدَهُ إِلَى الرَّبِّ، وَهُمْ لاَ يَقْتَرِبُونَ. وَأَمَّا الشَّعْبُ فَلاَ يَصْعَدْ مَعَهُ" (خروج2/24).

[2] انظر: فلهاوزن، مقدمة في تاريخ إسرائيل، ص408.

[3] انظر: نفس المرجع، ص438.

[4] " جَاءَ الرَّبُّ مِنْ سِينَاءَ" (تثنية2/33).

[5] بهذه الخصائص التي تتمحور حول ربط بني إسرائيل بيهوه، احتلّ المصدر اليهوي مكانة كبيرة في الوجدان اليهودي فهو الرّاعي الرّسمي للأساطير اليهودية والاختيار الرّباني لهم، وهو حافظ عهود الرّبّ معهم، ومنها -وهو أهمها- الوعد بتمليكهم الأرض المقدسة(فلسطين)؛ للمزيد من التّفاصيل حول أهمية هذا المصدر ينظر: شريف حامد سالم، المصدر اليهوي في التّوراة دراسة في المضامين التّاريخية والدّينية والسّمات اللغوية، ط1، 2011، مكتبة مدبولي، مصر، ص207 وما بعدها.

[6] انظر: فلهاوزن، مقدمة، مرجع سابق، ص409، 412، 414، 425.

[7] " وَلكِنْ عَهْدِي أُقِيمُهُ مَعَ إِسْحَاقَ الَّذِي تَلِدُهُ لَكَ سَارَةُ فِي هذَا الْوَقْتِ فِي السَّنَةِ الآتِيَةِ"(تكوين21/17).

[8] انظر: فلهاوزن، مقدمة في تاريخ إسرائيل، ص412.

- غلبة الأساطير والحكايات الشّعبية في حكايات الآباء مثل مصارعة يعقوب للرب[1] التّجلي الإلهي، حضور الملائكة، استضافة لوط للرّبّ، حكاية يعقوب مع خاله لابان وسرقة أغنامه ومواشيه.
- ويلّخص ذلك فلهاوزن بقوله: " تساوي حكاية الآباء الأسطورة الأصلية في المصدر اليهوي"[2]. وجاءت الحكاية عنهم تميل إلى الجانب التّاريخي بأسلوب أدبي.
- يبدو فيه موسى أكثر أصالة من المصدر الكهنوتي، ويصفه بأنّه منقذ الشّعب وحامل عبئهم وموفّر القوت والسّلام لهم، فهو حارس الشّعب ومساعده للوقوف على قدميه[3] (العدد11).

– من جهة علاقته بالأسفار:

- ينتمي إليه عدد من إصحاحات يشوع والقضاة وصموئيل الثّاني.
- يمثّل أهمّ جزء في سفر التّكوين فهو لا يقلّ عن النّصف[4].

– من جهة أسلوبه الأدبي:

- يتميّز المصدر اليهوي بأسلوبه اللغوي المميّز والسّردي، الذي يُظهر الأحداث والشّخصيات بشكل عميق، ونسبه فلهاوزن إلى "العصر الذهبي للأدب العبري"[5].

المطلب الثّاني: المصدر الإلوهيمي Elhohist source:

أوّلا: تسميته:

بسبب استخدام هذا المصدر لاسم الله "إلوهيم" (Elohim) بصفة ثابتة ومتكرّرة في نصوصه الدّينية، وحكاياته القصصية العامّة أو حكاية الآباء، نسب المصدر لهذا الاسم وأطلق عليه المصدر

---

[1] سيأتي الحديث عن أمثلة من الإساءات التّوراتية للأنبياء في الفصل الرابع.

[2] انظر: المرجع السابق، ص418-419.

[3] انظر: نفس المرجع، ص440.

[4] انظر: نفس المرجع، ص425، ص436.

[5] نفس المرجع، ص53.

الإلوهيمي ورمز له بالحرف E، واسم هذا المصدر لم يكن من وضع فلهاوزن إنّما كان معروفا قبله وقد أقرّ فلهاوزن بتسميته وترميزه أيضا[1].

ثانيا: تاريخه ومكان كتابته:

يرى فلهاوزن أنّه أُلّف بين سنتي (850 – 750 ق.م)، على يد مؤلّف مجهول –وقد يكون أكثر من مؤلّف– في السّامرة يعنى في المملكة الجنوبية، ودليله على ذلك أنّه كان ضد تركيز العبادة في هيكل أورشليم، ويقول بإمكانيتها في أيّ مكان، لأنّ الإسرائيليين القدماء لم يكونوا جميعاً ينتمون لهيكل داود في أورشليم(المملكة الشّمالية)، ولم يقدّسوه إلا في وقت متأخر.

ثالثا: خصائصه:

– من جهة موقفه من التّشريع:

- يركّز المصدر الإلوهيمي على التّشريعات الدّينية النّبوية، فقد عرف حضور النّزعة النّبوية بقوّة ممّا يكشف تدينا أكثر تطورا وشمولية[2].
- لا يدعو إلى مركزية العبادة في أورشليم، ويرى جوازها في كل مكان،
- لأنّ الآباء أسّسوا المذابح في كل مكان كما فعل إبراهيم.
- يهتم كثيرا بخيمة الاجتماع المتنقلة التي لم يذكرها اليهوي[3].

– من جهة القصص وحكايات الآباء:

- يشتمل المصدر الإلوهيمي على بعض القصص في سفر التّكوين، مثل قصّة خلق العالم وخلق آدم وحواء، مع بعض الاختلافات التي تصل إلى حدّ التناقضات مع المصدر اليهوي مثل حكاية الأنساب ومدّة الطوفان وغيرها[4].
- يذكر إبراهيم عليه السّلام كنبي، وليس كمجرد واحد من الآباء.

---

[1] انظر: فلهاوزن، مقدمة في تاريخ إسرائيل، ص50، وص52، وقد سبق الحديث عن هذا الاسم وعن معناه.

[2] انظر: نفس المرجع، ص456.

[3] انظر: نفس المرجع، ص50، وص77–78، وص88 وما بعدها.

[4] انظر: نفس المرجع، ص399.

- ظهرت فيه حكاية العجل الذّهبي الذي عبده اليهود في غياب موسى[1].

- من جهة نظرته للإله:

- يُظهر المصدر الإلوهيمي الله بشكل أقل بدائية من المصدر اليهوي، فهو لا يتقدّم إلى الإنسان في صورة تجسيدية، وإنمّا ينادي من السّماء أو يوحي في الأحلام[2]، مثل حلم يعقوب (تكوين 11/28-15)، وحلم يوسف (تكوين 5/27-10).
- انفرد بهذه الوسيلة في التّواصل مع الله لأنّها لم تظهر في المصدر اليهوي.

- من جهة علاقته بالأسفار الأخرى:

- قريب جدّا من المصدر اليهوي، فهو خليط مركب منه، وبالتّالي فهو مرتبط بسفر التّكوين،
- ويعتبر سفر اللاويين بناءه الأساسي، مع بعض الأجزاء من سفر الخروج من 25 إلى 40، عدا من 32-34، وسفر العدد 1-10، 15-19، 25-36، مع استثناءات قليلة[3].

- من جهة أسلوبه اللغوي:

- يتميّز بلغة حماسية جامدة، ويغلب عليه التّكرار المستمر لجملة من العبارات والتّعبيرات التي لا تعرف في العبرية القديمة[4].

المطلب الثّالث: المصدر التّثنوي Deuteronomy source :

أولا: تسميته:

لم يكن فلهاوزن أوّل من ابتكر هذه التّسمية، فقد كانت معروفة قبله، وسببها راجع إلى نسبة هذا المصدر إلى سفر التّثنية، ويرجعه فلهاوزن إلى أصل نبوي، ويجعل له علاقه بعصر الملوك[5]، ويرمز له النّقاد بالحرف "D"، وهو الحرف الأوّل من الأصل الإنجليزي للكلمة.

---

[1] انظر: فلهاوزن، مقدمة في تاريخ إسرائيل، ص456.

[2] انظر: نفس المرجع والصفحة.

[3] انظر: نفس المرجع، ص50-51.

[4] انظر: نفس المرجع، ص50.

[5] انظر: نفس المرجع، ص87-88.

ثانيا: تاريخه:

يرجعه فلهاوزن إلى العام 18 من حكم الملك يوشيا وهو ما يصادف العام621 ق.م، وهو العام الذي اكتشف فيه هذا المصدر، وحجّته في ذلك تعتمد على تحليل الإصلاحات الدّينية التي قام بها الملك يوشيا الذي حاول توحيد مركز العبادة في أورشليم، وقام بإزالة المذابح التي كانت منتشرة في البلاد، كما قام بإخراج الأمور التي لها علاقه بعبادة الأوثان من الهيكل وإحراقها خارجه (2 ملوك 23/ 4-6)[1].

ومن جهة ثانية قام بتحليل لغة الملك يوشيا فوجد أنّها تشبه إلى حدّ بعيد في مصطلحاتها المصطلحات التي يستخدمها سفر التّثنية مثل: (2 ملوك 23/ 4-6) مع(تثنية 12/ 1-7)[2].

ثالثا: خصائصه:

- من جهة موقفه من التّشريع:

- يتميّز بطابع تشريعي فقد كان " سفرا تشريعيا خالصا"[3]، وذلك حينما اكتشف لأوّل مرّة وهو يعرف شريعتين فقط، هما الوصايا العشر التي تلقّاها الشّعب والتّشريعات التي تلقّاها موسى على جبل حوريب، وكانا في نفس العصر متعاقبين، لكن تم الإعلان عن الوصايا العشر مع إخفاء التّشريع الآخر[4].
- وهو بهذه الصّفة يركّز على القوانين والتّشريعات الدّينية والأخلاقية التي يجب أن يتبعها الشّعب الإسرائيلي.

[1] "وَأَمَرَ الْمَلِكُ حِلْقِيَّا الْكَاهِنَ الْعَظِيمَ، وَكَهَنَةَ الْفِرْقَةِ الثَّانِيَةِ، وَحُرَّاسَ الْبَابِ أَنْ يُخْرِجُوا مِنْ هَيْكَلِ الرَّبِّ جَمِيعَ الآنِيَةِ الْمَصْنُوعَةِ لِلْبَعْلِ وَلِلسَّارِيَةِ وَلِكُلِّ أَجْنَادِ السَّمَاءِ، وَأَحْرَقَهَا خَارِجَ أُورُشَلِيمَ .... وَأَخْرَجَ السَّارِيَةَ مِنْ بَيْتِ الرَّبِّ خَارِجَ أُورُشَلِيمَ إِلَى وَادِي قَدْرُونَ وَأَحْرَقَهَا " (2 مل 23/ 4-6).

[2] انظر: فلهاوزن، مقدمة في تاريخ إسرائيل، ص 74.

[3] انظر: نفس المرجع، ص439.

[4] انظر: نفس المرجع، ص467.

- كما يطالب بتوحيد أماكن العبادة في الهيكل (تثنية12)[1].

– من جهة القصص:

- يشمل المصدر التّثنوي قصصًا من سفر التّكوين، لكن بشكل محدود مقارنة بالمصدر اليهوي والمصدر الإلوهيمي، وهو بهذا يقترب من المصدر اليهوي كما يعتمد عليه[2].

– من جهة نظرته للإله:

- يؤكّد المصدر التّثنوي على أهمّية الوحدانية الإلهية مع ضرورة الالتزام بتعاليم الله الواحد (تثنية 1/1-3).

– من جهة علاقته بالأسفار الأخرى:

- يجعل فلهاوزن بين المصدر التّثنوي وبين سفر اللاويين شبه كبير في المادة والتّرتيب مثل الإصحاحين(26) و(28)، ولذلك اعتبره تمهيدا لشريعة الكهنة، لأنّها اعتمدت على الأرض التي جهّزها[3]؛
- كما يجعل له ظهورا خافتا في سفر التّكوين وقويّا في أسفار الخروج ويشوع والقضاة[4].

المطلب الرّابع: المصدر الكهنوتي Priestly source:

أوّلا: تسميته:

عرف المصدر الكهنوتي[5] بهذا الاسم نظرا لتركيزه الكبير على القوانين الدّينية والتّشريعات الكهنوتية والطّقوس والشّعائر في النّصوص التي تنسب إليه، ويرمز له بالحرف "P"، كما أنّ تسميته عرفت قبل فلهاوزن، وقد علم بها وأقرّها وأقرّ التّرميز للمصدر أيضا[6].

---

[1] " فَالْمَكَانُ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلهُكُمْ لِيُحِلَّ اسْمَهُ فِيهِ، تَحْمِلُونَ إِلَيْهِ كُلَّ مَا أَنَا أُوصِيكُمْ بِهِ: مُحْرَقَاتِكُمْ وَذَبَائِحَكُمْ وَعُشُورَكُمْ وَرَفَائِعَ أَيْدِيكُمْ وَكُلَّ خِيَارِ نُذُورِكُمُ الَّتِي تَنْذُرُونَهَا لِلرَّبِّ" (تثنية11/12).

[2] انظر: فلهاوزن، مقدمة في تاريخ إسرائيل، ص56-57.

[3] انظر: نفس المرجع، ص103.

[4] انظر: نفس المرجع، ص456، وص482.

[5] See: Stephen Harris, Understanding the Bible, 2011, McGraw-Hill, New York, p70.

[6] انظر: فلهاوزن، مقدمة، مرجع سابق، ص52.

ثانيا: تاريخه:

يعود تاريخ المصدر الكهنوتي حسب فلهاوزن إلى ما بعد فترة السّبي البابلي 587ق.م، واستمرّ إلى وقت متأخّر إلى غاية 450 ق.م، وتمّ تحريره من قبل الكهنة الهارونيين، الذين كان لهم اهتمام كبير بالتّشريعات والقوانين وطقوس العبادة والقرابين، حيث قدّموها على التّوراة[1].

ودليله على ذلك أنّ حزقيال[2] (الكاهن في صورة نبي) (حزقيال40-48) الذي كان مع المنفيّين في بابل كان يتحدّث في سفره عن التّخطيط للعبادة في الهيكل بعد العودة من النّفي، ممّا يدلّ على أنّه لا يعرف شريعة الكهنة، وهي شهادة ضدّ المصدر الكهنوتي وأنّه متأخّر في زمنه، كما يصرّح فلهاوزن بأنّ الأنبياء يجهلون شريعة الكهنة[3].

ثالثا: خصائصه:

- من جهة موقفه من التّشريع:

- يرى أنّ موسى هو مؤسّس الدّيانة ومشرّع العبادة مرّة واحدة وإلى الأبد[4].
- يشترط توحيد العبادة في الهيكل، وحيثما ذكر خيمة الاجتماع فهي " إسقاطات لمشروع الهيكل في وقت لاحق"[5].

---

[1] تعرّض فلهاوزن بسبب وضعه المصدر الكهنوتي آخر المصادر إلى انتقادات عديدة، خالفه من خلالها بعض النقاد في تأريخ المصدر، منهم ريتشارد فريدمان الذي اعتبر الكهنوتي أقدم من سفر حزقيال، لأنّ حزقيال هو الذي نقل عن المصدر الكهنوتي وليس العكس، كما خطّأه في قوله بأنّ المصدر الكهنوتي كان يأمر بالعبادة في الهيكل والصواب أنّه كان يأمر بها في خيمة الاجتماع انظر: فريدمان، مرجع سابق، ص145-146؛ وأشار أيضا جون بارتون إلى نفس الأمر

- See: John Barton, The Old Testament: Canon, Literature and Theology, 2007, Ashgate Publishing Company, USA, p169.

[2] يعرف حزقيال بنبي السّبي، وقد اختلف النّقاد في نسبة السّفر المسمّى باسمه إليه، فذهب جماعة منهم إلى أنّه ألّف بعده وذهب بعضهم إلى القول بأنّ حزقيال ترك شيئا يسيرا تعرض للكثير من الإضافات، انظر: محمّد خليفة حسن، ظاهرة النّبوة الإسرائيلية، طبيعتها-تاريخها-الموقف الإسلامي منها، ط1، 1991، دار الزّهراء للنّشر، مصر، ص263 وما بعدها.

[3] انظر: فلهاوزن، مقدمة، مرجع سابق، ص111-112.

[4] انظر: نفس المرجع، ص440.

[5] انظر: نفس المرجع، ص85-86.

- تعمّد الاهتمام بمواضع القرابين، لأنّ الكهنة كانوا يقدّمونها على التّوراة[1]، في حين أنّ الأنبياء كانوا ينهون عن كثرة القرابين (هوشع6/4)، إشعياء (10/1)، ميخا (6/6) (21/7).
- لا يهتمّ بالاحتفال بعيد الخروج، ولا بالعيد الذي كان يحتفل به اليهود إحياء لذكرى قتل الرّبّ لأبكار المصريين بسبب عدم إطلاقهم للإسرائيليين، ويحذف هذا السّبب نهائيا[2].
- نشأت عنه شريعة تقديس الكهنة[3].
- ممارسة تعديل التّشريعات باستمرار على حساب الحكايات، مع الإبقاء بصفة ثابتة على شريعتي السّبت والختان[4].

– **من جهة نظرته للإله:**

- يجعل الرّب قريبا من العبد كما يجعل العبد يشعر بنوع من الحرّية وليس خاضعا للطّبيعة[5].

– **من جهة القصص وحكايات الآباء:**

- لا يقوم على الأساطير، ولا يقوم بعبرنتها مثل المصدر اليهوي.
- يهتمّ مثل باقي المصادر بحكايات الآباء، غير أنّه يذكرها ملخّصة خالية من الكثير من التّفاصيل، فقد أبعدت فيه الجوانب التّاريخية والأسطورية،
- وخلت نصوصه من التّعرض لإهانة الآباء واتّهامهم بالزّنا والخلافات فيما بينهم كالخلافات بين لوط وإبراهيم، وسارة وهاجر، ويعقوب مع خاله لابان،
- وعرف الظهور الفجائي لاسم إسرائيل بدلا من يعقوب[6].

---

[1] انظر: فلهاوزن، مقدمة في تاريخ إسرائيل، ص105،110
[2] انظر: نفس المرجع، ص446.
[3] انظر: نفس المرجع، ص479.
[4] انظر: نفس المرجع، ص435.
[5] انظر: نفس المرجع، ص408.
[6] انظر: نفس المرجع، ص428.

- وفي حكايته عن الآباء يميل إلى ذكر الحساب والأسماء الكثيرة والأوصاف الفنية الدّقيقة والأعداد، كعدد القبائل والكهنة من بني لاوي والأبكار منهم، ولا يملّ من تكرارها في الكثير من المرّات (العدد8)، (العدد33)، وفي أثناء سرد الأعداد يركّز على تجنّب ذكر اسم الإله يهوه[1].
- يذكر عبادتهم في خيمة الاجتماع (خروج25).

من جهة أسلوبه الأدبي:

- يتميّز بالتّكرار مع تحرّي الدّقة وحسن التّرتيب، والسّبب في ذلك راجع إلى تأثّر اليهود بالبابليين، وهو دليل آخر على تأخّر زمان هذا المصدر[2].
- جاءت حكايته عن الآباء في أسلوب أدبي مكتمل وثابت[3].

- من جهة علاقته بالأسفار:

- يمثّل بالنّسبة للمصدر اليهوي الخيط الأحمر الذي تنتظم فيه لآلئه، ويسير مع الرّواية اليهوية بالتّوازي ويُدخل فيها المادّة التّشريعية بصورة متقطّعة متكرّرة ممّا شكّل صورة سيّئة، وحرم القارئ للأسفار متعة القراءة المتواصلة بسبب تدخّلاته التّشريعية[4].
- لا يدخل في سفر التّكوين نهائيا[5].
- يشبه في نهجه السّردي سفر أخبار الأيام[6].
- تشريعات المصدر الكهنوتي كامنة في سفر الكاهن حزقيال، وهو بدوره يقترب من روحها ولا يعرف النّبي هارون[7].

---

[1] انظر: فلهاوزن، مقدمة في تاريخ إسرائيل، ص445.
[2] انظر: نفس المرجع، ص446.
[3] انظر: نفس المرجع، ص409، ص424، ص426.
[4] انظر: نفس المرجع، ص424، ص436.
[5] انظر: نفس المرجع، ص436.
[6] انظر: نفس المرجع، ص445.
[7] انظر: نفس المرجع، ص461، ص478.

- سفر العدد يحمل صبغة المصدر الكهنوتي[1].

المطلب الخامس: اندماج المصادر:

يرى فلهاوزن أن الاندماج النّهائي للمصادر لم يكن دفعة واحدة، وإنّما مرّ عبر عدّة محطّات مهمّة، إلى أن وصل إلى مرحلة التّحرير النّهائي، تمثّلت هذه المحطّات في:

أ- محطّة اندماج المصدرين اليهوي والإلوهيمي في وقت مبكّر، بعد سقوط السّامرة سنة 722 ق.م.

ب- محطّة تحرير المصدر التّثنوي بعد اكتشاف سفر التّثنية بعد سنة 621 ق.م.

ت- محطّة اندماج المصادر الثّلاثة مع بعضها البعض، مع إدخال شيء من التّعديلات على المصدرين السّابقين.

ث- مرحلة النّفي البابلي بعد سنة 587 ق.م، التي عرفت ظهور النبي حزقيال الذي كان سفره[2] نواة للمصدر الكهنوتي، كما عرفت تأليف عزرا لشريعة الكهنة التي جلبها معه

---

[1] انظر: فلهاوزن، مقدمة في تاريخ إسرائيل، ص452.

[2] لسفر حزقيال مكانة كبيرة عند اليهود، لأنّه تضمّن النّبوءات بعودة مملكة داود على يد المسيح اليهودي (المسيا)، من ذلك " وَأُقِيمُ عَلَيْهَا رَاعِيًا وَاحِدًا فَيَرْعَاهَا عَبْدِي دَاوُدُ، هُوَ يَرْعَاهَا وَهُوَ يَكُونُ لَهَا رَاعِيًا. وَأَنَا الرَّبُّ أَكُونُ لَهُمْ إِلهًا، وَعَبْدِي دَاوُدُ رَئِيسًا فِي وَسْطِهِمْ. أَنَا الرَّبُّ تَكَلَّمْتُ. وَأَقْطَعُ مَعَهُمْ عَهْدَ سَلاَمٍ " (حزقيال34/23-25)؛ لمزيد من التّفاصيل حول نبوءات هذا السّفر ينظر: آسيا شكيرب، المسيانية وأثرها في المسيحية والحركات الدّينية المعاصرة، رسالة دكتوراه، إشراف: عبد القادر بخوش، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة، كلية أصول الدّين، قسم العقيدة ومقارنة الأديان 2012/2011، ص139 وما بعدها؛ ولعلّه من المفيد أن نضيف هنا أنّ الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش كان يؤمن بكلّ ما جاء في هذا السّفر الذي اتكأ عليه في حربه على العراق بحجة تخليص الأمة الإسرائيلية من يأجوج ومأجوج الأمتان اللتان تخرجان من أرض بابل لغزو إسرائيل، انظر: يوسف الطّويل، حملة بوش الصليبية على العالم الإسلامي وعلاقتها بمخطط إسرائيل الكبرى، ط1، 2014، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ج2 ص139؛ ومما جاء في هذا السفر " ثُمَّ قَالَ لِي: يَا ابْنَ آدَمَ، هَذِهِ الْعِظَامُ هِيَ جُمْلَةُ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ. هَا هُمْ يَقُولُونَ قَدْ يَبِسَتْ عِظَامُنَا وَمَاتَ رَجَاؤُنَا وَانْقَطَعْنَا. لِذَلِكَ تَنَبَّأْ وَقُلْ لَهُمْ هَذَا مَا يُعْلِنُهُ السَّيِّدُ الرَّبُّ: هَا أَنَا أَفْتَحُ قُبُورَكُمْ وَأُخْرِجُكُمْ مِنْهَا يَا شَعْبِي وَأُحْضِرُكُمْ إِلَى أَرْضِ إِسْرَائِيلَ، فَتُدْرِكُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ حِينَ أَفْتَحُ قُبُورَكُمْ وَأُخْرِجُكُمْ مِنْهَا يَا شَعْبِي. وَأَضَعُ رُوحِي فِيكُمْ فَتَحْيَوْنَ، وَأَرُدُّكُمْ إِلَى أَرْضِكُمْ فَتُدْرِكُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ قَدْ تَكَلَّمْتُ وَأَنْجَزْتُ مَا وَعَدْتُ بِهِ" (حزقيال37/11-14).

ج- بعد العودة من بابل إلى أورشليم[1].

ح- مرحلة ما بعد النّفي البابلي التي عرفت تأسيس المصدر الكهنوتي على يد الكهنة من نسل هارون.

خ- مرحلة التّحرير النهائي كانت حوالي 450ق.م على يد عزرا[2] ونحميا ومن معهما من المحرّرين (نحميا1/8)، حيث ضُمّت المصادر إلى بعضها البعض تحت سلطة المصدر الكهنوتي الذي تغلغل في ثنايا نصوص المصادر بتشريعاته وقوانينه وتقديسه للمؤسسة الكهنوتية، يقول فلهاوزن: " التّوراة أصبحت معروفة في النّصف الثّاني من القرن الخامس"، ويرفض أن يقال أنّ عزرا هو كاتب التّوراة إنّما الاصح أن يقال مؤلّف بمعنى جامع أو محرّر، لأنّ المصادر كانت معروفة قبله[3].

ويرى أنّ عملية الإضافات والتّعديلات بقيت مستمرة بعد هذا التحرير، يقول: " حدثت في الأسفار السّتة إضافات ومراجعات على نطاق واسع"[4] والسّفر السادس الذي ضمه إلى أسفار التوراة الخمسة هو سفر يشوع.

المبحث الرّابع: الجذور الفكرية لنظرية المصادر:

لم تكن نظرية المصادر لتظهر في عالم نقد الكتاب المقدّس دفعة واحدة، ولم تكن لتأتي بتلك النّتائج دون منطلقات أو أسس سابقة، فقد كانت هناك أبحاث متنوعة وإرهاصات متعددة مهّدت السبل وشكّلت الجذور الفكرية والامتدادات العلميّة لهذه النّظرية، لأنّنا عند النّظر فيما أفرزته من نتائج -سواء في بدايتها على يد أستروك أو في صورتها النّهائية على يد جمهور النّقاد -

[1] انظر: فلهاوزن، مقدمة، مرجع سابق، ص515.

[2] هو عزرا الورّاق من نسل هارون عليه السّلام، كان كاهنا وعالما بشرائع اليهود، حرّر التّوراة بعد الرجوع من السّبي البابلي في سنة 459ق.م، قيل كتبها من مذكرات كانت عنده، وقيل من حفظه لأنّه كان أحفظ النّاس لشريعة موسى عليه السّلام انظر: إسماعيل حامد، عزرا كاتب التوراة، ط1، 2009، دار طيبة، مصر، ص45-46.

[3] انظر: فلهاوزن، مقدمة، مرجع سابق، ص514-515.

[4] نفس المرجع، ص383.

التي خلاصتها أنّ التّوراة الحاليّة لم يكتبها موسى، وإنّما كتبت بعده بأزمنة مديدة وبأياد عديدة عبر قرون طويلة، نجد أنّ الوصول إلى هذه النّتائج قام على أسس علميّة سابقة تمثّلت في:

المطلب الأوّل: النّقد الإسلاميّ:

شكّل النّقد الإسلاميّ أكبر رافد علميّ لنظرية المصادر، ذلك لأنّه كان سبّاقا إلى إثارة قضية نسبة التّوراة التي بين أيدي اليهود إلى موسى عليه السّلام، فالقرآن الكريم وهو الكتاب النّقدي الأوّل لكتاب اليهود المقدس صرّح في غير ما آية أنّ التّوراة التي عند اليهود ليست هي توراة موسى عليه السلام، وإنّما قد كتبها الأحبار بأيديهم مع تصرّف كبير بالتّحريف والتّبديل واللبس والكتمان.

وعلى غرار ما جاء في القرآن الكريم فإن النّقاد المسلمين قد كشفوا هذه الحقيقة بالبراهين العلميّة والحجج القطعيّة التي لاتدع مجالا للشكّ، ولو أخذنا على ذلك مثالا فإنّنا سنجد ملامح النّقد المصدري[1] ماثلة في كلام النّقاد المسلمين خاصّة الذين ظهروا في القرون الوسطى – من القرن الثّاني عشر إلى القرن الرابع عشر ميلادي– بمعنى أنّهم سبقوا ظهور النّقد الغربي الحديث، ونجد على رأس هؤلاء كلا من ابن حزم والقرافي وابن القيم وغيرهم، وقبل الحديث عن مساهمة النّقد الإسلامي للكتاب المقدّس في إمداد نظرية المصادر سنذكر ما تميّز به، ثم نختار أنموذجا منه ونستشفّ أثره على النّقد الغربي الحديث، وكيف انتقل النّقد الاسلاميّ إلى العالم الغربيّ.

أوّلا: خصائص النّقد الاسلامي:

1– الأصالة: تميز النّقد الإسلامي للكتاب المقدّس بأنّه نقد أصيل مبتكر، لم يأخذه النّقاد المسلمون من غيرهم، ولم يقلدوا فيه من سبقهم، إنّما كان إمامهم في ذلك كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهما من فتح آفاق النّقد للمسلمين وأبان لهم السّبيل.

ورغم أصاله النّقد الإسلامي إلاّ أنّ كلّ من أرّخ لنقد الكتاب المقدّس من المستشرقين أو غيرهم يتحاشى ذكر الجهود الإسلامية في ذلك رغم شهرتها ورغم علمهم بها واستفادتهم منها، وكأنّها لم توجد، كما فعل زالمان شازار في كتابة "تاريخ نقد العهد القديم"، وهانس كراوس في كتابه " تاريخ

[1] وإن كان النّقاد المسلمون لم يستخدموا مصطلح النّقد المصدري.

البحث النقدي للعهد القديم"، والأعجب من هذا كلّه أن تدّعي المستشرقة اليهودية حافا لازاروس أنّ النّقاد المسلمين قد أخذوا نقدهم من غيرهم من اليهود والنّصارى، حيث زعمت أنّ المسلمين في نقدهم للتّوراة قد استفادوا ممّن سبقهم في ذلك وأطلقت الكلام على عواهنه دون دليل أو برهان، كما زعمت أيضا أنّ السّموأل المغربيّ المهتدي من اليهودية إلى الإسلام والذي برع في الردّ على اليهود قد يكون أخذ من نفس المصدر الذي أخذ منه ابن حزم أو يكون بينهما وسيط شفوي لم نطلع عليه، كما كانت منحازة لليهود -لأنّها منهم- وتحاول أن تخفي ما أنتجه المسلمون من نقد ضدّهم بشتّى الطّرق[1].

2- التّنوع من قبل ممارسيه: فقد مارسه علماء التّفسير من خلال تعرّضهم للآيات التي جاء فيها ذكر التّوراة وما قام به الأحبار من تحريف وتبديل للكلام عن مواضعه ولبس للحقّ وكتمان له، فلا يكاد يخلو تفسير من تفاسير المسلمين إلا وقد مارس نقد التّوراة[2]، كما مارسه علماء الكلام خاصّة المعتزلة كالجاحظ في كتابه "المختار في الرد على النصارى"، ومارسه علماء الملل والنّحل كابن حزم والشهرستاني في كتابيهما حول الملل والنّحل، ومارسه من جمع بين علم أصول الفقه وعلم الكلام كأبي المعالي الجويني في كتابه " شفاء الغليل في بيان ما وقع في التّوراة والإنجيل من التّبديل"، وأبي حامد الغزالي في كتابه "الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل"، ومارسه علماء العقائد مثل: ابن القيم في كتابه "هداية الحياري في أجوبة اليهود والنصارى"، وابن تيمية في كتابه "الجواب الصّحيح لمن بدل دين المسيح"، وغيرهم كثير[3]، وهذا التّنوع من قبل ممارسي النّقد أدى إلى:

[1] انظر: حافا لازاروس، الإسلام ونقد العهد القديم في العصر الوسيط ترجمة: محمد طه عبد الحميد، مراجعة: محمد خليفة حسن، ط1، 2007، سلسلة الدّراسات الدّينية والتّاريخية العدد: 36-سنة 2008، مركز الدّراسات الشرقية، جامعة القاهرة، مصر، ص174-175.

[2] ويمكن للباحث أن يستخرج أقوالهم ويجمعها في دراسة مستقلة أو يجمع أقوال واحد منهم كابن جرير الطبري مثلا.

[3] لمعرفة المزيد حول جهود العلماء المسلمين المتنوّعة في الردّ على اليهود والنّصارى ونقد كتبهم المقدّسة ينظر:

- ياسر أبو شبّانة الرشيدي، جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدّس من القرن الأوّل الهجري حتى القرن السّابع الهجري، ط1، 2009، دار السّحاب، القاهرة.

3- تنوع مناهج النّقد: تميز النّقد الإسلامي باستخدام مناهج متنوعة، ولا شكّ أنّ هذا التنوع المنهجي راجع إلى تنوع تخصصات من قاموا به، فمنهج النّقد التاريخي الذي لم تعرفه أوروبا إلا في العصر الحديث قد عرفه المسلمون قديما وطبقه ابن حزم في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل"[1]، وطبق أبو الحسن العامري المنهج المقارن في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام"، واستخدم علماء الكلام والمعتزلة مناهج الجدل القائمة على الأدلة العقلية والحجج المنطقية.

4- السّبق: سبق العلماء المسلمون نظرائهم الغربيين إلى نقد التّوراة سبقا علميا متميّزا في القوّة والأصالة والتنوع المنهجي فقد سبقوا إلى إثارة المواضيع النّقدية المتعلّقة بالتّوراة كالحديث عن ضياع سندها والاختلافات بين نسخها، وكان المسلمون هم أوّل من أشاع أن عزرا هو كاتب التّوراة الحالية، فلا يتعرض عالم مسلم لنقد التوراة إلا ويذكر أن عزرا هو من كتبها[2]، وما عرف الغربيون هذه المواضيع وما كتبوا فيها إلاّ بعد أن اطّلعوا على الدّراسات الإسلامية.

5- الشّمولية: تميّز النّقد الإسلامي بالشّمولية الموضوعية، بمعنى أنّه تعرّض للكتاب المقدس من جميع الجوانب والموضوعات التي تتعلق به، وكمثال على ذلك فقد تعرض النّقد الإسلاميّ للتّوراة من جهة سندها ومسيرتها عبر التّاريخ والمحطّات التي مرّت بها وظروف كتابتها وحفظها، ومن جهة متنها والمواضيع التي تحدّثت عنها وما وقع بين هذه المواضيع من تناقضات وما فيها من أغلاط

- رمضان مصطفى حسنين، جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدّس من القرن الثّامن الهجري إلى العصر الحاضر عرض ونقد، رسالة دكتوراه، إشراف: عمارة نجيب موسى، جامعة الأزهر، كلية أصول الدّين والدّعوة بالمنصورة، قسم الدّعوة والثّقافة الإسلامية، سنة 2004.
- عبد المجيد الشّرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النّصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، ط1، 1986، الدّار التّونسية للنّشر، تونس.

[1] تطرّق العديد من الباحثين إلى سبق ابن حزم إلى تطبيق منهج النّقد التّاريخي في دراسة التّوراة، انظر لذلك:

- إبراهيم أحمد الدّيبو، ابن حزم الأندلسي رائد الدّراسات النّقدية للتّوراة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج23، ع2، سنة2007. ص 453 وما بعدها.
- محمّد عبد الله الشّرقاوي، منهج نقد النّص بين ابن حزم واسبينوزا، ط1، 1993، دار الفكر العربي، بيروت، ص 13 وما بعدها.

[2] ذكر ذلك ابن حزم، والسّموأل المغربي، والجويني، وغيرهم.

وجهالات ومخالفات، وما مسّها من تحريفات، وهذه الشّمولية في النّقد لم تُعرف عند الأوروبيين إلا في القرون المتأخرة، بدءا باسبينوزا ثم زادت حدّتها في عصر التّنوير مع ظهور ما عرف بالنّقد الأعلى والنّقد الأدنى ومختلف اتجاهاتهما[1].

6- دوافع النّقد وغايته: تميّز النّقد الإسلامي بسلامة وحسن مقصد علماء الإسلام من ورائه، فقد سعوا إلى بذل النّصيحة وإرادة الخير لعموم اليهود والنّصارى وبيان تلاعب أحبارهم ورهبانهم بهم في تحريف الكتاب المقدّس كما فعل بولس وعزرا، وبيان ما وقع من اختلافات بين النّسخ والتّراجم أدّت إلى الاختلاف في عقائدهم وشرائعهم، كما سعى النّقاد المسلمون من خلال عملية النّقد إلى القيام بواجب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ومواصلة مسيرة إحقاق الحقّ وإبطال الباطل، والجهاد بالكلمة التي شرعها لهم الإسلام، بينما نجد أنّ النّقاد الغربيّين كان منهم الملحد الذي لا يؤمن بالنّبوّة والأنبياء، ومنهم العلماني الذي لا يؤمن بالوحيّ مثل أستروك، وغالبهم يريد التّخلص من الكتاب المقدّس نهائيا، انتقاما من هيمنة الكنسية لقرون طويلة على المجتمع الأوروبي تحت غطاء هذا الكتاب المقدّس[2]، وهذا كلّه تحت تأثير المنهج التّجريبيّ وطغيان العقل وهيمنته على كلّ المجالات العلميّة في أوروبا.

المطلب الثاني: قنوات انتقال النّقد الإسلامي إلى أوربا:

وبعد الحديث عن خصائص النّقد الإسلامي وما تميّز به عن نظيره الغربيّ، كان لزاما علينا أن نثبت أنّ هذه الأبحاث الإسلامية، قد انتقلت إلى علماء النّقد الغربيين، وهو الأمر الذي يخفيه هؤلاء ولا يريدون الاعتراف به، ولكن لا يمكن أن تخفى الشمس بغربال أو يغطى البدر بخرقه، فهذه واحدة من علمائهم تعترف بهذه الحقيقة، تقول حافا لازاروس(1930-1998) Hava Lazarus : " إنّه من المقبول أن نفترض أنّ العلماء المسلمين اقتربوا في معظم مادتهم الأدبية النّقدية من كلّ من النّقد الأعلى والنّقد النّصي أكثر ممّا قام به النّقد القديم السّابق للإسلام، ومن المقبول بالمثل أن

---

[1] سيأتي الحديث عن هذه الاتجاهات.

[2] انظر: رمضان مصطفى حسنين، مرجع سابق، ص21.

ندعي أنّ المسلمين نقلوا فيما بعد هذه المادة التي أثروها، وقاموا بوضع التّفاصيل لها بطريقة نظامية مرة أخرى إلى أوروبا، إذ أنّها ساعدت على تمهيد الطريق لنقد التّوراة الأوروبي الحديث"[1].

وبعد هذا الكلام الصريح والواضح الذي تثبت من خلاله السّبق الإسلامي في التّأسيس لعلم نقد التّوراة وتثبت من خلاله أيضا انتقال هذا العلم إلى أوربا واستفادة النّقاد الغربيين منه، ذهبت تذكر ما كان من نقد إسلامي للتّوراة في المشرق الإسلامي، ثم انتقلت إلى المغرب الإسلامي وإلى الأندلس بالضّبط لتلقى الضوء على جهود ابن حزم وتنقل وصف بعض العلماء له بأنّه " النّاقد العلميّ الأوّل للتّوراة"، أو "العالم الذي سبق بكثير النّقد الحديث للتّوراة"، ثم تقول معترفة: "وانتقلت جدلياته ضد التّوراة – على سبيل المثال: رأيه بأنّ عزرا الكاتب هو مؤلّف أو محرّف شريعة التّوراة– والتي ربما نُقلت عبر الصّلات الأدبية اليهوديّة والمسيحيّة إلى الكتّاب الأوربيين المحدثين"[2].

كما وضّحت أيضا أنّ ابن حزم تحدّث عن التّطور التاريخي لليهوديّة وما أدخله الأحبار من العبادات والقرابين التي لم تكن معروفة من قبل، وما عملوا من دين جديد مختلف عن الدّين الذي ورثوه عن موسى عليه السّلام[3].

ثم ذكرت السّموأل المغربي (ت 1175)[4]، وما قام به من نقد للتّوراة وبيان للبدع التي أحدثها الأحبار مثل ابتداع صلوات جديدة لم تكن من قبل وكذا صيام جديد، مع التّدخل في التّحليل والتّحريم للأطعمة وغيرها من الشرائع، كما لم تستبعد أن يكون بين السموأل وابن حزم وسيط شفوي لم تستطع التّعرف عليه أو قد أخذا من مصدر واحد.

---

[1] حافا لازاروس، مرجع سابق، ص169، ورغم اعترافها بهذه الحقيقة إلا أنّها لم تكن أمينة ولا منصفة، كما سبق بيانه.

[2] نفس المرجع، ص173.

[3] انظر: نفس المرجع، ص174؛ وهذا التّطور التاريخي لديانة بني إسرائيل هو الذي أسهب فلهاوزن في بيان مراحله واعتمد عليه في التّأسيس لنظريته.

[4] هداه الله من اليهودية إلى الإسلام، ألّف كتابا فريدا في الرّد على اليهود بعنوان: بذل المجهود في إفحام اليهود، اعتنى به عبد السّلام طويلة، فقدّم له وخرّج نصوصه وعلّق عليه، نشرته الدّار الشامية– دار القلم، في طبعته الأولى سنة 1989، وانظر منه ص128 وما بعدها.

ثم بيّنت أنّ هناك حلقة وصل بين النّقاد المسلمين خاصة بين ابن حزم والسّموأل وبين النّقاد الغربيّين تمثّلت في عدّة قنوات ساهمت بشكل مباشر في عملية التّواصل العلميّ بين النّقاد الغربيّين والنّقاد المسلمين[1].

تمثّلت هذه القنوات في:

1- الإمام ابن حزم الأندلسي (994-1064):

يعتبر ابن حزم من أشهر علماء المسلمين الذين تعرضوا للتّوراة بالنّقد، وتميّز نقده من الناحيتين الموضوعية والمنهجية بالإحاطة والشمول لكلّ ما يتعلق بالتّوراة من جهة سندها ومن جهة متنها حيث استوعب كل اتجاهات نقد الكتاب المقدس، بما في ذلك النّقد الأعلى والنّقد الأدنى واتجاهاتهما (المصدري، التاريخي، الأدبي...)[2]، ولسنا في صدد الحديث عن ذلك، وإنّما سنسلط الضوء على معرفة الأوربيين لجدليات ابن حزم والأسباب التي ساعدت على ذلك، والتي نجد منها ما يلي:

أ- مكانة ابن حزم الاجتماعية والسياسية:

يرى عبد الحليم عويس أنّ مكانة ابن حزم الاجتماعية والسّياسية فضلا عن العلميّة النّابعة من مكانة أسرته سياسيّا واجتماعيّا، مع ما كان من تواصل بين أتباع الدّيانات الثّلاثة المنتشرة في الأندلس، وكذا ترجمة كتبه الى اللاتينية، شكّلت أهمّ الأسباب في انتشار فكر ابن حزم في أوروبا وينقل عن المستشرق الإسباني آسين بلاسيوث (1871-1944) Asin Balacios اعترافه بأنّ الحجج والبراهين التي ناقش بها ابن حزم المسيحيّة هي ذاتها التي ذكرها نقاد القرن الثّامن عشر، لذلك اعتبره المحرّك الأوّل لمدرسة النّقد الحديث البروتستانتية[3]، ونفس الأمر تقريبا ذهب إليه المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال (1894- 1956) Lévi-Provençal حيث يري أنّ قضية

[1] انظر: المرجع السّابق، ص174-175.

[2] انظر: إبراهيم أحمد الديبو، مرجع سابق، ص454.

[3] انظر: عبد الحليم عويس، مرجع سابق، ص382-383

إطّلاع أوروبا على آراء ابن حزم النّقدية ضدّ التّوراة أو ضدّ الإنجيل لا تحتاج في إثباتها إلى أيّ نصّ تاريخيّ للتّدليل عليها[1].

ب- قرب ابن حزم رائد الدّراسات النّقدية للتّوراة من محيط القارة الأوروبية: وهو الأمر الذي ساعد على انتقال مؤلّفاته وانتشارها في أرجائها، مما سهّل الاطّلاع عليها والتّأثر بها، وكتابه " الفصل" الذي ضمّنه الردّ على اليهود وكتابهم المقدّس هو كتاب معروف في الأوساط العلمية الأوربية ومشهور في كبرى مكتباتهم حيث توجد نسخة منه في مكتبة الأسكوريال بإسبانيا، ومكتبة ليدن ومكتبة فيينا والمتحف البريطاني[2]، ويستبعد الدكتور عويس أن يتواطأ الأوروبيون على تجاهل ما قام به ابن حزم من نقد للتّوراة والإنجيل، لاسيما أنّه صاحب فكر متميّز بما قدّمه من أدلة وحجج، ويعتبر أنّه من المنطقيّ أن تُحدث انتقاداته هذه ردّة فعل من الأوربيّين وتساهم في حركة فكرية للردّ أو التّفسير[3].

ج- انتشار اليهود بعد طردهم من إسبانيا في سائر بقاع أوروبا وتركيا خاصة مع نهاية القرن الخامس عشر حيث ساهم هذا الانتشار في نقل الأفكار النّقدية الإسلامية المتعلقة بالكتاب المقدّس إلى سائر بقاع أوروبا ولم يعد قاصرا على إسبانيا فحسب[4].

وقد أكّدت الدّراسات الحديثة: " أنّ نقد ابن حزم للعهد القديم قد انتقل إلى أوروبا مع المؤلّفات الجدليّة الدّفاعية لبعض الشّخصيات اليهوديّة والمسيحيّة التي كانت تنتمي لدائرة الثّقافة الإسبانية

[1] انظر: ليفي بروفنسال، الحضارة العربية في إسبانيا، ترجمة: الطاهر أحمد مكي، ط3، 1994، دار المعارف، مصر ص127.وقد ذكر بروفنسال ابن حزم في عدّة مواضع من كتابه، وأثنى على نتاجه العلميّ ووصف كتابه بقوله " تاريخه الرّائع في مقارنة الأديان" يقصد كتاب " الفصل".

[2] انظر: موريتس شتنشنيدر، أدب الجدل والدّفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود، ترجمة: صلاح عبد العزيز إدريس، ط1، 2005، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ص133.

[3] انظر: عبد الحليم عويس، مرجع سابق، ص379-380. وانظر: أمين الخولي، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، ط1 1993، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص50.

[4] انظر: نهى كمال، نقد التّوراة بين الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص266-267.

خلال العصر الوسيط وحتى بدايات عصر النهضة، والتي انتقلت في تلك الفترة من إسبانيا إلى عدة مراكز ثقافية في أوروبا"[1].

د- الشّخصيات العلميّة غير الإسلامية التي تأثّرت بابن حزم ساهمت بشكل كبير في التّأسيس لعلم نقد الكتاب المقدّس في العصر الحديث وذلك بنقلها الاتجاهات النّقدية للتّوراة لابن حزم وغيره إلى أوربا، تقول حافا لازاروس: " فقد شكّلوا- تقصد المتأثرين بالنّقد الإسلامي- حلقة وصل لنقد التّوراة الإسلامي في العصور الوسطى مع بدايات الجهود البحثيّة الأوربيّة للتّوراة"[2]، ثم ذكرت على حدّ تعبيرها بعض الأشكال المعروفة فقط، منهم:

- **أبراهام بن عزرا (ت 1164)**Abraham ibn Ezra[3]:

المفسّر والكاتب اليهوديّ كان يعرف العربية جيّدا، كما كان كثير التّرحال وكانت له صلات ببعض حلقات علماء بغداد، التي ينتمي إليها السّموأل المغربيّ، فهو أوّل من قدّم ملاحظات نقدية عن تأليف التّوراة وعن عزرا الكاتب، فقد أشار إلى التّشكيك في نسبة التّوراة إلى موسى عليه السّلام غير أنّه لم يصرّح بذلك واكتفى بإشارات وتلميحات أشبه ما تكون بالألغاز ولم يجرؤ على التّصريح، إلى أن جاء اسبينوزا وقام بشرح تلك الإشارات وأعلنها صريحة أنّ التّوراة الموجودة بين أيدي اليهود لا صلة لها بموسى عليه السّلام في كتابه رسالة في اللاهوت والسّياسة.

---

[1] المرجع السابق، ص176.

[2] حافا لازاروس، مرجع سابق، ص175.

[3] هو أبراهام بن مائير بن عزرا ولد في طليطلة على حدود الأندلس ما بين عام 1089 و1093م ، كان أديبا وشاعرا وحكيما ومفسرا للتّوراة ولم يبق من جهوده شيء كثير، امتهن مهنا كثيرة، وقام بالتّنقل بين العديد من الأماكن داخل الأندلس حتّى وصل إلى شمال أفريقيا في النّصف الأوّل من حياته، أمّا النّصف الثّاني فقضاه متنقّلا بين فرنسا وإيطاليا وإنجلترا، كان متشبّعا بالثّقافة الإسلامية الأندلسية. انظر ترجمته في: عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، دط، دس، مكتبة مدبولي، ص35-36. وانظر أيضا:

- Daniel H.Frank and Oliver Leaman, History of Jewish Philosophy, 1st Ed ,2005,Taylor & Francis e-Library, London, p135.

- **الأندلسي: بطرس ألفونس (1156-1092)** Pierre le Vénérable[1]:

كان يهوديّا ثم تحوّل إلى المسيحيّة سنة 1106، كان معروفا بكتاباته في الجدل باللغة العربية، وقد ظهرت في كتاباته الاتّجاهات النّقدية الإسلاميّة.

- **الأندلسي: رايموندو مارتيني (ت 1285) R.Martini**[2]:

ألّف كتابه: pugio fidei(خنجر الإيمان)، واتهم فيه عزرا ورفاقه بتحريف نص التّوراة[3].

- **باروخ اسبينوزا(1677-1632) Baruch Spinoza** :

من أعظم المتأثّرين بابن حزم، سار على نفس منهجه، وأحيانا يستدلّ بنفس أدلّته على تحريف التّوراة مثل ما جاء في سفر التّثنية من ذكر وفاة موسى عليه السّلام، يقول اسبينوزا عن التّوراة: "بل تروي أيضا أنه فاق جميع الأنبياء إذا قورن بالأنبياء الذين عاشوا بعده، " وَلَمْ يَقُمْ بَعْدُ نَبِيٌّ فِي إِسْرَائِيلَ مِثْلُ مُوسَى الَّذِي عَرَفَهُ الرَّبُّ وَجْهًا لِوَجْهٍ "(التّثنية10/34)، هذه شهادة لم يكن من الممكن أن يُدلي بها موسى نفسه أو شخص آخر أتى بعده مباشرة، بل شخص عاش بعده بقرون عديدة"[4]، تأمّل وقارن مع ابن حزم حين يقول: " هذا آخر توراتهم وهذا الفصل شاهد عدل وبرهان تامّ، ودليل قاطع، وحجّة صادقة في أنّ توراتهم مبدّلة وأنّها تاريخ مؤلّف كتبها لهم من

---

[1] هو بطرس ألفونس الطليطلي (1092-1156)، نسبة إلى طليطلة- مدينة إسبانية تقع جنوب مدريد على بعد 75كلم- من عائلة نصارى مُستعربين، كان متقنا للغة العربية وعلى معرفة بالعادات العربيّة والإسلاميّة، انظر: مولاي سميرة، التّرجمة اللاتينية الأولى للقرآن قراءة في الجذور والخلفيات، مجلة تاريخ العلوم، جامعة وهران1، ع9، سبتمبر2017، ص2.

[2] كان ضليعا في اللغتين العربية والعبرية، والكتاب الذي أشارت إليه لازاروس عنوانه الكامل هو : pugio fidei adversusmauros et judaeos (خنجر الإيمان ضد المسلمين واليهود)، ألّفه من أجل الدّفاع عن المسيحية ضد خصومها خاصّة اليهود منهم، وناقشهم في كثير من القضايا كقضية خلاص المسيح، مستفيدا في ردوده من القرآن الكريم والحديث النبوي، وكان في جدلياته متأثّرا بالفلاسفة وعلماء الكلام المسلمين خاصّة الغزالي، انظر: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوربا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط2، 2001، دار المدار الإسلامي، بيروت، ص25-26.

[3] حافا لازاروس، مرجع سابق، ص174-176.

[4] باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، ط1، 2005، دار التنوير، بيروت، ص261.

تخرّص بجهله أو تعمّد بكفره، وأنّها غير منزلّة من عند الله"[1]، والفصل الذي قصده ابن حزم هو ما جاء في آخر سفر التثنية، الذي ورد فيه ذكر وفاة موسى عليه السلام وهو نفسه الذي استدلّ به اسبينوزا.

2- المستشرقون الألمان:

ساهم المستشرقون الألمان في مدّ جسور وفتح قنوات الاتّصال بين الدّراسات الإسلامية والدّراسات الغربية فيما يتعلق بنقد الكتاب المقدّس خاصّة في القرن التّاسع عشر بشكل كبير، فقد تميّز الاستشراق الألماني بنشأته المتأخّرة مقارنة بالاستشراق الفرنسي أو الإسباني مثلا[2].

وقد تمثّلت هذه المساهمة في:

أ- الاهتمام باللغة العربية دراسة وتدريسا:

وقد انقسم المستشرقون الألمان حول اهتمامهم باللغة العربية إلى ثلاثة اتّجاهات:

الاتّجاه الأوّل: تعلّم العربية من أجل تفسير وفهم وإدراك معاني الكتاب المقدّس: يرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ التّعرف على اللغة العربية يساعد على معرفه اللغة العبرية، ولهذا الغرض سعوا إلى البحث عن مخطوطات للكتاب المقدّس تكون مكتوبة باللغة العربية من أجل نشرها فعند هذا الاتّجاه يعدّ تعلّم العربية وسيلة وليس غاية، و هو اتجاه قديم من أنصاره مارتن لوثر(1483-1546) **M. Luther**.

الاتّجاه الثّاني: تعلّم العربية من أجل التّنصير ونشر المسيحيّة: من زعماء هذا الاتجاه المستشرق روتر شبي R. Spey، الذي ترجم الكتاب المقدّس وأخرجه باللغة العربية من أجل استخدامه في التّنصير، كما سعى إلى تأسيس مطبعة لطباعة الكتاب المقدس بالعربية، وبعثه نحو الشّرق وكان للمستشرقين الألمان دور كبير في مراجعة وتدقيق ترجمة العهد القديم إلى العربية

[1] أبو محمّد ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، ط1، 2002، دار إحياء التراث، بيروت ج2 ص183.

[2] انظر: أحمد محمود هويدي، الدراسات العربية الإسلامية في ألمانيا وأثرها في تطور علم نقد العهد القديم، مجلة الدراسات الشرقية، ع40، يناير 2000، ص2.

ويلحق بهذا الاتّجاه من سعى إلى تعلم العربيّة من أجل الردّ على الإسلام وبيان خطره على المسيحية كما زعموا.

الاتّجاه الثّالث: تعلّم العربية من أجل خدمة التّراث العربيّ: ظهر هذا الاتّجاه متأخّرا عن الاتّجاهين السّابقين وما ظهر إلاّ بعد أن تحرّر الاستشراق الألماني من قبضة اللاهوتين بفضل المستشرق الألماني يوهان ياكوب رايسكه (1716-1774) Johann Jakob Reiske[1]، الذي سعى إلى تحرير تعلّم العربية وتخليصه من أن يكون وسيلة وجعله غاية في حدّ ذاته، أي من أجل خدمة التّراث العربيّ الاسلاميّ[2].

وضروريّ أن نشير هنا إلى أنّ بداية التّوجه إلى تعلم العربيّة في ألمانيا باتّجاهاته الثّلاثة كان متزامنا مع تعلّم العبرية أيضا، ويرى أحمد هويدي أنّه من الصّعب جدّا الفصل بين البدايتين وبين تطور الاهتمام بالمجالين، غير أنّ إخراج الدّراسات العربيّة الاسلاميّة أدّى إلى نتيجة مهمّة لم تكن متوقعّة وهي المساهمة في تطوير علم نقد الكتاب المقدّس في ثوبه الجديد، وبروز مناهج ومدارس واتّجاهات جديدة[3].

إضافة إلى اهتمام المستشرقين الألمان بتدريس اللغة العربية في المعاهد اللاهوتية، فإنّنا نلاحظ أنّ جلّ المهتمين بعلم نقد الكتاب المقدّس والذين ساهموا بشكل كبير ومباشر في تطوير نظرية المصادر قد اهتموا باللغة العربية دراسة وتدريسا كما رأينا سابقا في تراجمهم مثل: أيشهورن ورويس وجراف وإيفالد وتلاميذه مثل: فلهاوزن وتيودور نولدكه[4]، وتمثلت مساهمة المستشرقين الألمان في الأمور التالية:

[1] انظر: طارق أحمد شمس، يوهان ياكوب رايسكه المستشرق الذي مات شهيداً للأدب العربي، مجلة دراسات استشراقية ع10، 2017، ص ص 47-70.

[2] انظر: أحمد محمود هويدي، الدّراسات العربية- الإسلامية في ألمانيا، مرجع سابق، ص4.

[3] انظر: نفس المرجع ، ص10.

[4] انظر: نفس المرجع ، ص6.

ب- نشر الدّراسات الإسلامية في لغتها الأصلية التي لها صلة بتطوير علم نقد الكتاب المقدّس:

ساهم المستشرقون الألمان بنشر الكثير من الدّراسات الإسلامية في لغتها الأصلية، ولسنا هنا في صدد الحديث عنها كلّها أو إحصائها جميعها، وإنّما سنذكر منها ما له صلة بتطوير علم نقد الكتاب المقدس الحديث، وممن ساهم في نشر هذه الدراسات:

- ج. فرايتاج (1788 - 1861) Georg Freytag، نشر تفسير القرآن للقاضي البيضاوي بعنوان " أسرار التّأويل وأنوار التنزيل "، سنة1845.
- هينريش فلايشر (1801- 1888) H. L. Fleicher، أعاد نشره سنة 1846.
- أ. شميلدرز (1809- 1880) Aug. Schmolders نشر كتاب "المنقذ من الضلال" لأبي حامد الغزالي.

ج- القيام بترجمة الكتب الإسلامية:

- **ترجمة معاني القرآن الكريم:**

تحتل ترجمة معاني القرآن الكريم أهمية كبيرة في أعمال المستشرقين الألمان، وقد أدّت دوراً أساسياً في تطور الدراسات المقارنة بين الإسلام واليهودية والنصرانية من ناحية، والقرآن والتوراة والإنجيل من ناحية أخرى وكانت ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الألمانية سببا مباشراً أو غير مباشر في ظهور مناهج نقدية جديدة[1].

- **ترجمة كتب السّيرة النبويّة:**

- ترجمة سيرة النبي لابن هشام التي قام بها غوستاف فايل (1808- 1889) Gustav fwell ، نشرها سنة 1864، وربما هي التي دفعته إلى أن يؤلّف كتابه "التّوراة في القرآن".

[1] سيأتي الحديث عن نماذج مختارة من ترجمات معاني القرآن الكريم للمستشرقين الألمان.

- **ترجمة كتب الرّدود**[1]:

- ترجم تيودور هاربروكر (ت 1880) Th. Haarbrucker كتاب الملل والنّحل للشهرستاني في جزأين، ونشره مابين سنتي 1850-1851
- ترجم المستشرق ألويس شبرنجر (1813- 1893) Aloyes Sprenger، أجزاء من كتاب " مروج الذّهب ومعادن الجوهر" للمسعودي.

د- أعمال الفهرسة:

مساهمة المستشرقين الألمان في فهرسة التّراث المخطوط في ألمانيا وخارجها كان لها أثر واضح في تطوّر دراسات العهد القديم، لأنها أدّت إلى معرفة عامّة وشاملة بالتّراث العربيّ الإسلاميّ وساعدت علماء دراسات العهد القديم على التّعرف ليس فقط على التّراث العربيّ الإسلاميّ بل حتى على التّراث اليهودي المكتوب بالعربية أو بالعبرية، ونشير هنا إلى الدّراسة المهمّة التي كتبها م. شراينر (1863-1927) M. Schreinrr، عن تاريخ الجدل بين اليهود والمسلمين في مجلة الدّراسات الشرقية سنة 1888، وإلى الكتاب المهمّ " تاريخ الأدب اليهودي باللغة العربية" الذي وضعه المستشرق موريتس شتاينشنيدر (1819-1907) M. Steinschneider، وكذلك كتابه " أدب الجدل بين المسلمين والمسيحين واليهود"، صدر سنة 1871[2].

هـ- الدّراسات حول أهل الكتاب:

- دراسة غوستاف فايل عن " التّوراة في القرآن"، نشرها سنة 1835.
- مجموعة مقالات هيرشفيلد (1854- 1934) H. Hirschfeld، حول الدّراسات اليهوديّة الإسلاميّة التي نشرت في مجلة الفصول اليهوديّة سنتي 1910 و1911

[1] انظر: رائد أمير عبد الله، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربية الإسلامية، مجلة كلية العلوم الإسلامية جامعة الموصل، مج8، ع1/15، سنة 2014.

[2] وقد تُرجم الكتاب وطبع.

– دراسة أ. بومشتارك (1871– 1948) A. Baumstark عن المسيحيّة واليهوديّة في القرآن والإسلام، نشرها سنة 1927، ودراسته الأخرى بعنوان " مذهب الطبيعة الواحدة النّصراني في القرآن" نشرها سنة 1953.

وبعد الإشارة إلى بعض أعمال المستشرقين الألمان المتنوّعة ما بين طباعة للكتب العربيّة الإسلاميّة في لغتها الأصلية أو ترجمتها أو القيام بدراسات حولها وحول موقف المسلمين من اليهود والنّصارى المستفادة منها أو فهرسة لأهمّ الأعمال العربية المخطوطة وحتّى الأعمال اليهودية التي كتبت بالعربية[1]، نشير إلى الأثر الذي تركته هذه الأعمال في نفوسهم، والذي ساهم بشكل مباشر في تطوير علم نقد الكتاب المقدّس وظهور اتّجاهات جديدة ومدارس مختلفة، كمدرسة النّقد المصدريّ مثلا، ولا شكّ أنّ الأثر سيظهر من خلال ما يلي:

● قراءة القرآن الكريم: من يقرأ القرآن الكريم سواء في لغته الأصلية لمن يفهمها– وغالبهم يفهمها– أو في لغتهم بعد ترجمة معانيه، سيمرّ على الآيات التي تشير إلى تحريف التّوراة وتبديل مواضيعها، وتصرح بأنّها كتبت بأيدي الأحبار، مع ما سيطالعه من أقوال المفسرين في كتب التفاسير ستنقدح بلا شكّ في ذهنه صورة معينة حول نظرة الإسلام للتّوراة، وسيتأثر بها بشكل مباشر أو غير مباشر[2]– وإن لم يبين ذلك أو يحاول إخفاءه– وسنختار آية واحدة من كتاب الله وهي قوله تعالى:" فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ "(البقرة: 79)، ومن العجيب أن تنطق

[1] اخترنا هذه النّماذج من الدّراسات التي عنيت برصد مجهودات المستشرقين الألمان مثل:

– يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والإسلامية في أوربا حتى بداية القرن العشرين، مرجع سابق.
– رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، ط1، 2011، المركز القومي للترجمة، مصر.
– أحمد محمود هويدي، الدراسات العربية– الإسلامية في ألمانيا وأثرها في تطور علم نقد العهد القديم ، مرجع سابق.
– أحمد محمود هويدي، الدراسات القرآنية في ألمانيا دوافعها وأهدافها، مجلة عالم الفكر، مج31، ع2، 2002، ص ص67-91.

[2] انظر: بكر زكي عوص، أثر القرآن في الدّراسات النّقدية للكتاب المقدّس، مجلة الشريعة الإسلامية، جامعة قطر، ع8، 1990، ص ص652-704، ص659 وما بعدها

هذه الآية مع قول النبي أرميا، فقد جاء في سفره قوله: "كَيْفَ تَقُولُونَ :نَحْنُ حُكَمَاءُ وَشَرِيعَةُ الرَّبِّ مَعَنَا؟ حَقًّا إِنَّهُ إِلَى الْكَذِبِ حَوَّلَهَا قَلَمُ الْكَتَبَةِ الْكَاذِب" (إرميا8/8)، وقد ظهر أثر الألفاظ القرآنية في كتاباتهم النّقدية ومصطلحاتهم التي استحدثوها، واعترافهم بوقوع التّبديل في نصوص التّوراة وتقسيمهم هذا التّبديل إلى قسمين: متعمّد وغير متعمّد[1]، وهو بلا شكّ مأخوذ من الألفاظ القرآنية كالتّحريف والتّبديل[2]، كما ظهر أيضا في قيامهم بالمقارنة بين مختلف النّسخ للعهد القديم والوقوف على أوجه الاختلاف مع محاولة التّوفيق بينها، وقد سبق علماء النّقد المسلمين إلى الإشارة إلى هذه الاختلافات مما يدلّ على اطّلاعهم على نسخ التّوراة، كما هو صنيع ابن حزم.

- مطالعة كتب السّير: مثل سيرة ابن هشام التي اعتنى بها الألمان، ولا يخفى أنّ كتب السّير تهتمّ بجانب المناسبات والمواقف وربط الوحيّ بأسباب نزوله، ومنها ما يتعلّق بتصرّفات اليهود، حيث كتموا الحق الذي كان معهم، ومنه على سبيل المثال علمهم بصفه رسول الله والبشارة به، وهو سبب قوله تعالى:﴿ وَلاَ تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِالْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُواْ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:41)، ومثل جحدهم لآية الرّجم، وظهر هذا الأثر في مصطلحاتهم التي استخدموها في كتبهم، " فقد ظهر اتّجاه نقدي في ألمانيا يبحث عن أسباب تدوين العهد القديم في فترات زمنية محدّدة وربط ذلك بالأوضاع الاجتماعية والدّينية والسّياسية، فظهر مصطلح "Sitz im leben" ويعني هذا المصطلح: ربط فقرات العهد القديم بمواقف محدّدة أو مناسبات معيّنة أدّت إلى كتابتها"[3]، وأوّل من قال به المستشرق الألماني هيرمان جونكل(1862-1932) Hermann gunkel، وواضح هنا تشابه هذا المصطلح مع مصطلح أسباب النّزول عند المسلمين.

[1] سيأتي الحديث عن وقوع التّحريف في الكتاب المقدّس.

[2] انظر: أحمد هويدي، الدّراسات القرآنية في ألمانيا، مرجع سابق، ص81.

[3] نفس المرجع، ص24-25.

• الاطّلاع على ما أنتجه النّقاد المسلمون على اختلاف تخصّصاتهم ومناهجهم، أثمر عند النّقاد الغربيّين تنوعا في المناهج أيضا، فلم يعرف الغربيون النّقد الأعلى[1] والنّقد الأدنى إلا بعد أن تعرّفوا على النّقد الإسلامي وقد ساهموا في تطوير منهج النّقد التّاريخي بصفة خاصّة تقول كارين: "ومع نهاية القرن الثّامن عشر تقدّم الدّارسون الألمان في مجال الدّراسات الكتابية وكانوا يدفعون بالمنهج التّاريخي النّقدي لاسبينوزا لأبعاد جديدة فاتّفقوا على أنّ موسى بالتّأكيد لم يكتب الأسفار الخمسة بأكملها"[2]، ولا يخفى أنّ اسبينوزا كان متأثّرا بابن حزم كما سبق بيانه، لذلك كان أيضا همزة وصل بين النّقد الاسلامي والنّقد الألماني للتّوراة.

النّقاد الألمان وتطوير نظرية أستروك (نظرية المصادر القديمة):

النّقاد الألمان هم أكثر من دعّم نظرية أستروك ودافع عنها، وقام بتطويرها والزيادة عليها ومعظم العاملين منهم في ميدان النّقد المصدري كانوا على صلة وطيدة بالدّراسات الإسلامية في لغتها العربيّة الأصليّة كما كانت بينهم صلات تلمذة ساهمت في انتقال الأفكار النّقدية فيما بينهم فالنّاقد إكهورن الذي كان أوّل من دافع عن نظرية أستروك كان تلميذا للمستشرق الألماني: جوهان ميخائيليس(1717-1791) gohann michaaelis[3]، الذي كان بدوره من علماء اللاهوت البروتستانت، له دراسات مهمّة في فقه اللغة العربية والسّريانية ونقد العهد القديم باعتماد منهج النّقد التّاريخي والفيلولوجيا، وكان إيفالد تلميذا لإكهورن، فقد أخذ عنه كل أفكاره وزاد عليه أن طبق منهج النّقد التّاريخي على النّصوص الدّينية وعلى تاريخ بني إسرائيل واستطاع تقسيمه إلى مراحل مختلفة، وكان فلهاوزن تلميذا لإيفالد الذي استفاد منه في تقسيم تاريخ بني اسرائيل وأضاف أمرا مهمّا وهو ربط المراحل التّاريخية بمصادر التّوراة- كما سبق بيانه- وقد استفاد أيضا

---

[1] لمزيد من التّفاصيل حول الموضوع ينظر: قنديل محمّد قنديل، النّقد الأعلى للكتاب المقدّس في فكر الغرب وينابيعه الإسلامية، ط1، 1989، دار الطباعة المحمدية، مصر، ص9.

[2] كارين أرمسترونغ، مرجع سابق، ص143.

[3] محمد سعدون، الاستشراق الألماني ودوره في الدّراسات الشرقية (تاريخ الاستشراق الألماني وملامح من أسسه المنهجية)، مجلّة دراسات استشراقية، ع 3، 2015، ص ص 191-282، ص196.

من جراف الذي كان تلميذا لرويس صاحب القواعد النّقدية المتميّزة وهو بدوره كان تلميذا للمستشرق الفرنسي سلفستر دي- ساسي(1758-1838) Silvestre de Sacy[1].

المطلب الثّاني: نظريات نقد العهد القديم

شكّلت نظريات نقد العهد القديم التي ظهرت قبل نظرية المصادر أو تزامنت معها في الظهور رافدا مهمّا لها لأنّها استقت منها بعض الأفكار ثمّ قامت بتعديلها، كما حاولت تفادي الانتقادات الموجّهة إليها من قبل الباحثين، وفي الحقيقة هناك نظريتان اثنتان هما:

أوّلا: نظرية الأجزاء:

ظهرت هذه النّظرية على يد الكاهن الكاثوليكي الإنجليزي ألكسندر جديس من خلال عملين مهمّين، الأوّل منهما بعنوان " الكتاب المقدّس أو الكتاب الذي يعتبره اليهود والنّصارى مقدّسا" صدر سنة 1792 بلندن، حيث ضمّنه حواش تحمل شروحات وملاحظات نقدية مهمّة والعمل الثّاني بعنوان " ملاحظات نقدية على الكتاب المقدّس العبري"، صدر سنة 1800 بلندن، أعلن جديس من خلالهما بكل شجاعة أنّ موسى لم يكتب التّوراة، وأنّ العهد القديم على صورته الحالية ما هو إلاّ ربط وجمع بين أجزاء صغيرة متنافرة وغير مترابطة يرجع كل جزء منها إلى جيل يختلف عن الجيل الآخر، فهي تمثل نتائج أجيال متنوعة ومختلفة جُمعت هذه الأجزاء ونُظمت من قبل كاتب متأخّر عن موسى.

لكن نظرية ألكسندر قوبلت بالمقاطعة من قبل الكنيسة الكاثوليكية وحتى البروتستانتية، بل أعلنت كفر صاحبها، وطردته من وظيفته وقاطعت كتابه، ثم جاء تلميذه يوهان سفرين فيتر وأدخل أبحاث أستاذه إلى ألمانيا، وواصل أبحاثه ودرس الأجزاء من جديد وأوصلها إلى تسعة وثلاثين (39) جزءا فيما يخصّ سفر التّكوين، وواصل تفتيت بقية الأسفار.

وبحسب روّاد هذه النّظرية فإنّ جامع هذه الأجزاء أراد المحافظة على التّراث القديم لبني إسرائيل وكادت هذه النظرية أن تعصف بالتّوراة، لولا أنّ أصحابها لم يقدّموا التّفسير العلمي الدّقيق على

[1] انظر: أحمد هويدي، الدّراسات القرآنية في ألمانيا، مرجع سابق، ص86.

هذا التّفتيت ولم يقدّموا المعيار المعتمد على هذه التّجزئة لذا فإنّ نظريتهم لم تصمد ولم تحقّق النّجاح العلميّ، فكتب عليها الزّوال[1].

وقد استفادت نظرية المصادر من نظرية الأجزاء في أنّها تخلّت عن فكرة التّجزئة التي قوبلت بالرّفض، وتخلّت عن الأجزاء التي ليس لها تصنيف مستقل، واكتفت بالأجزاء الكبرى واعتبرتها مصادر أصلية ووضعت كل جزء منها في مكانه من المصدر المناسب له.

و كان لقوّة نظرية المصادر من جهة واكتشاف دي- فته- الذي كان من أنصار نظرية الأجزاء ثم تحوّل إلى واحد من رواد نظرية المصدر المكمّل- لمصدر التّثنية المترابط والمتماسك من جهة أخرى الفضل في القضاء على نظرية الأجزاء.

ثانيا: نظرية المصدر المكمّل:

ظهرت هذه النّظرية لكبح جماح نظرية الأجزاء التي قامت بتفتيت التّوراة تفتيتا لا يدع لها قيمة حيث أراد أصحاب هذه النّظرية من أمثال دي- فته وإيفالد (1803-1875) EWALD[2] أن يبيّنوا أنّ المصدرين الإلوهيمي واليهوي، أو الإلوهيمي الأوّل والثّاني هي مصادر يكمّل بعضها بعضا، وليست مصادر مستقلّة.

فهناك مصدر أساسي وهو الإلوهيمي، أمّا اليهويّ فجاء ليكمّل ويتمّم المصدر الإلوهيمي فقط ولم يكن تأليفا مستقلا، ولذلك ظهرت هذه التّسمية "نظرية المصدر المكمّل" الذي هو اليهوي وبحسب أصحاب هذه النّظرية فإنّ مؤلّف المصدر الأساسي عاش في عصر شاؤول ومؤلّف المصدر المتمّم عاش في عصر سليمان.

---

[1] انظر: هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص239، زالمان شازار، مرجع سابق، ص111-112.
- Thomas Kelly Cheyne, op. cit p9.

[2] هينريك جورج إيفالد (1803-1875) H.G. EWALD لاهوتي بروتستانتي، وباحث في الكتاب المقدس والتاريخ الإسرائيلي واللغات السامية، عمل أستاذا في جامعتي جوتنجن وتوبنجن، اهتمّ بالكشف عن السّمات الأدبية للعهد القديم وله أبحاث متعددة في النحو العبري والعربي، وخاصة الأعمال النحوية العبرية التي كتبت بالعربية في العصر الوسيط.

ولكن عند تطبيق هذه النّظرية في دراسة المصدرين وُجد أنّ هناك بعض الفصول في المصدر المكمّل لا علاقة لها بالمصدر الأساسي، فهي مستقلّة تماما ليست شرحا لشيء سابق ولا تكميلا له، وممّن قام بهذا التّطبيق النّاقد هرمان هوبفلد[1]، فتهاوت بذلك نظرية المصدر المكمّل لأنّها لم تقدّم التّفسير العلميّ الصّحيح، ولم تجب على هذه الانتقادات الموجّهة إليها من قبل النّقاد لاسيما انتقادات هوبفلد.

وساهم هذا الأخير بشكل كبير في زعزعة أركان هذه النّظرية وتقويضها، خاصّة وأنّه قد أقر إلجن على نتائجه التي منها تقسيم الإلوهيمي إلى قسمين: الإلوهيمي الأوّل والإلوهيمي الثّاني الذي كانوا يعتبرونه مصدرا أصليا أو أساسيا[2].

وقد حاول أصحاب هذه النّظرية أن يردّوا على الانتقادات الموجّهة إليهم، حيث زعموا أنّ السّبب الذي جعل هذه الاختلالات تظهر في التّوراة هو عمل من كان يضيف تلك الإضافات على المصدر الأساسي، ولكنّهم ساهموا بشكل كبير في خدمة نظرية المصادر -باعترافهم بوجود إضافات على المصدر الأساسي- حيث اشتغل أصحاب نظرية المصادر على كشف هذه الزّيادات وتصنيفها دون الوقوع في مطبّات أصحاب نظرية التّجزئة فجاءت نظريتهم وسطا بين غلو أصحاب نظرية الأجزاء وبين عجز أصحاب نظرية المصدر المكمّل عن تصنيف العديد من مواد التّوراة وعن الإجابة على الانتقادات.

المطلب الرّابع: نظرية التّطوّر:

عرفت الحركة الفكرية الأوروبية مرحلة جديدة في تاريخها، أطلق عليها المختصون مرحلة التنوير أو مرحلة العقل ويكاد يتّفق الباحثون على أنّ بدايتها كانت مع إطلالة القرن السّابع عشر الميلادي

[1] هرمان هوبفلد(1796-1866) Hermann Hupfeld: باحث ألماني للكتاب المقدس، كان أستاذا لنقد العهد القديم في ماربورج.

[2] انظر: هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص241، زلمان شازار، مرجع سابق، ص121-123. يوسف الكلام، مرجع سابق، ص157.

واستمرت إلى فاتحة القرن العشرين[1].

وكان من خصوصيات هذه المرحلة انتشار ظاهرة إنكار الوحيّ[2]، وطغيان العقل وما أنتجه على كل المجالات وتقلّص دور الكنيسة وذهاب هيمنتها، وتكسّر قيودها وأغلالها التي كانت تفرضها على الباحثين والدارسين[3]، وعرفت أيضا ظهور فلسفات حديثة ونظريات علميّة جديدة لا سيما فيما يتعلق بالنّقد، واشتهرت بعض البلاد الأوروبية بالنّقد وتأسيس المدارس النّقدية التي تعتمد على النّظريات الحديثة كما حصل في ألمانيا.

وبدأت وتيرة الأبحاث العلمية تتسارع بشكل كبير وبرزت مواضيع علمية جديدة في شتّى الميادين الطّبيعية منها أو الإنسانية (الفلسفة، الاجتماع، الدّين...وغيرها).

وما يهمّنا من هذه المواضيع ما يتعلّق منها بالجانب الدّيني، حيث عرفت هذه المرحلة بروز عدّة مواضيع دينية لم تكن تبحث من قبل، مثل: ما يتعلق بوجود الله، وظهرت من جرّاء البحث فيها موجة الإلحاد، ومثل: موضوع النّبوة والأنبياء وظهر من خلال البحث فيه قضية إنكار الوحي ومثل: موضوع دراسة الكتب المقدّسة، وظهر من خلال البحث فيه علم نقد الكتاب المقدّس الحديث.

هذه المرحلة النّقدية التي شهدت مراجعات للموروثات القديمة وثورة عليها، مع استحداث موضوعات حديثة والبحث فيها، عرفت ظهور نظرية التّطور التي شكّلت رافدا علميا مهمّا وأساسا فكريا متينا لنظرية المصادر التي تزامنت معها، وسنتناول من خلال هذا المطلب بيان الصّلة بين النّظريتين.

---

[1] فرانكزلين ل. باومر، الفكر الأوربي الحديث، الاتصال والتغيير في الأفكار من 1600 إلى 1950، ج2 القرن الثامن عشر، ترجمة: أحمد حمدي محمود، ط1، 1988، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص9.

[2] نفس المرجع، ص57.

[3] أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوربي، ط1، 2004، دار الآفاق العربية، مصر، ص70.

نظرة داروين إلى الكتاب المقدس:

لم يكن داروين عالما بيولوجيا فحسب، بل درس علم اللاهوت لمدّه ثلاث سنوات، وذلك بعد أن سئم دراسة الطّب ونفر منها، حيث انتقل إلى جامعة كامبردج سنة 1828 لتلقي العلوم اللاهوتية هناك وذلك نزولا عند رغبة والده الذي كان يريد له من وراء هذه الدّراسة أن ينال وظيفة مرموقة في المجتمع، لكن الرّغبة التي في داخله كانت تدفعه إلى دراسة الجيولوجيا، فمزج بين الرّغبتين وزاوج بين العِلمين: علم اللاهوت وعلم الجيولوجيا، وفي فترة دراسته في كامبردج قرأ كتاب " اللاهوت الطبيعي أو البراهين عن وجود الألوهة وصفاتها "، الذي ألّفه وليام بالي(1743-1805) William Paley سنة 1802، وخلاصة هذا الكتاب أنّ الطّبيعة مخلوقة وكلّ أحداثها خاضعة لتصميم إلهي وإرادة إلهية.

وبعد تخرجه في جامعة كامبردج سنة1831، قام برحلة استكشافيه، دامت خمس سنوات، كانت بدايتها من إنجلترا عبر المحيط الأطلسي إلى أمريكا الجنوبية، حيث زار جلّ بلدانها وأشهر مدنها ومعظم سواحلها ثم انتقل إلى أستراليا وإفريقيا وعاد إلى إنجلترا[1].

وقد لاحظ في رحلته هذه بعض الملاحظات جعلته يعيد النّظر في أمور كانت عنده من قبيل المسلّمات ومنها:

1- عمر الأرض، والذي اكتشف أنّه يقدر بحوالي ألفي مليون سنة، وذلك من خلال الأحفورات التي قام بها في طبقات الأرض وحصوله على تلك المتحجّرات التي تعود إلى أنواع عديدة من الحيوانات التي انقرضت نهائيا أو بقيت في صور مشابهة لها كثيرا أو قليلا، فظهر له خطأ سفر التّكوين في تقدير عمر الارض.

2- رأى أنّ كلّ أمر يحدث في الطّبيعة مرجعه إلى عوامل طبيعية تتحرك ببطء وتدرّج، فرفض تدخّل الله في الطّبيعة وما يحدث فيها، وهذا ما جعله يرفض ما جاء في سفر التّكوين من حوادث

[1] انظر: بشارة صارجي، المؤمن المسيحي وبيولوجيا داروين، ط1، 2010، المكتبة البولسية، لبنان، ص13-14-15.

أثرت في الطّبيعة كحادثة الطّوفان وبرج بابل، ورفض ما فيه من تفاصيل للخلق، (خلق آدم، وسائر الأصناف الحيّة، وخلق السّماوات والارض....).

3-كما رفض أيضا ما جاء فيه من صفات اتّصف بها الله، والتي تمثّل عواطف إنسانية كصفات الطّاغية والمنتقم والمستبّد[1].

وكانت هذه الاكتشافات نقطة تحوّل في حياة داروين وبداية للتّخلي عن تعاليم الكتاب المقدّس بعد أن كان مؤمنا به، مستشهدا بأدلّته في نقاشاته[2].

أثر نظرية التّطور على نقد الكتاب المقدّس:

بعد أن عرضنا كيف انتقل داروين من الجيولوجيا إلى نقد الكتاب المقدّس وبالأخصّ سفر التّكوين نقصد إلى بيان كيف ساهمت نظريته في نقد الكتاب المقدّس، وسيكون ذلك من عدّة وجوه:

1- التّشكيك في مضامين الكتاب المقدّس بعامّة وسفر التّكوين بخاصة، لأنّ نتائج النّظرية تتعارض مع هذه المضامين، وهو ما أثّر على مكانة الكتاب المقدّس في نفوس العامّة، فقد لاحظ الأب فرنسوا أوني أنّ من نتائج نظرية التّطور: عدم الحاجة إلى أيّ وحيّ من خارج العالم لمعرفة كيفية التّصرف، مع عدم الحاجة إلى أيّ تقليد للاسترشاد به، وقد أدّى ذلك إلى شيوع موجة قوية من الإلحاد اجتاحت أوربا[3].

2- قولها بالتّطور الاجتماعي والأخلاقي وانتقال الإنسان من كل ما هو بدائي غير منظّم إلى ما هو أحدث وأكثر تنظيما، حيث يرى داروين أن الدّين ظاهرة طبيعية جاءت عن طريق الصدفة ثم تطوّرت في حياة الناس[4]، أثارت هذه النتائج "التشكيك بالخطاب البيبلي بثبات المخلوقات وثبات الأنواع، وزعزعت ركنا من أركان الخطاب الدّيني بخصوص النّظام الاجتماعي"[5].

---

[1] انظر: المرجع السابق، ص15-17.

[2] انظر: نفس المرجع، ص23.

[3] انظر: نفس المرجع، ص41-66.

[4] انظر: مايكل رويس، داروين، ترجمة: عبد الله الشيخ، ط1، 2010، المركز القومي للترجمة، مصر، ص309.

[5] نفس الرجع، ص44.

وهو عين ما حصل في تاريخ بني إسرائيل فقد تطوّر شعب بني إسرائيل في تاريخه عبر ثلاث محطّات مهمّة كما سبق بيانه واعتمد عليه فلهاوزن.

ففي عصر داروين –القرن التّاسع عشر– الذي تزامن مع اشتداد موجة نقد الكتاب المقدّس ومع البداية الفعلية لنظرية المصادر، ومع شيوع التّطور لم يكن حديث النّاس إلا عن التّطور فالعصر عصره والزمان زمانه[1]، كانت قابلية النّاس لدعوى التّطور عالية جدا، وهو ما استطاع فلهاوزن ومن معه أن يعتمدوا عليه في تقسيم تاريخ بني اسرائيل، وقد أقرّ بذلك من ردّ على نظريه المصادر حيث اعتبرها قد قامت على فكره التّطور" فالعصر عصر داروين، حيث شاعت فكرة مفادها أنّ الشّيء الصّغير يتطور إلى شيء كبير ومعقّد"[2]، وهو ما ألهم علماء اللاهوت حيث اعتمدوا على ذات المبدأ " التّطور والارتقاء" في تحديد تاريخ مصادر التّوراة.

ويقول برتراند رسل: " لقد سدّد مذهب داروين إلى علم اللاهوت ضربة قاسية " تمثّلت هذه الضّربة في" التّخلي عن فكرة إتيان الله بأفعال الخلق المنفصلة التي تبدو أنّ سفر التّكوين في الكتاب المقدّس يؤكّدها" وهو " الأمر الذي صدم مشاعر المؤمنين بالأرثوذكسية الدّينية"[3].

وتحت عنوان "الارتقاء والتّطور في الدّين" بيّن وليام كامبل (1930–معاصر) Campbell William أنّ أصحاب نظرية الوثائق اعتمدوا على نظرية التّطور، بل إنّ فلهاوزن بنى نظاما تطوريا للدّيانة اليهوديّة اعتمادا على نصوص التّوراة[4].

وفي الحقيقة فإنّ روّاد نظرية التّطور ما تسلّطوا على الدّين عموما وعلى الكتاب المقدّس خصوصا إلا بسبب الكنيسة، لأنّها أعطتهم الفرصة ومهّدت لهم السّبل، وفتحت لهم الأبواب، بسبب ما

---

[1] أشار الأستاذ هرنشاو في كتابه: "علم التاريخ" إلى أنّ نظرية النّشوء صارت حاكمة على كل فروع المعرفة في القرن التّاسع عشر، بما في ذلك المباحث الدّينية، انظر: هرنشاو، علم التاريخ، ترجمة وتعليق: عبد الحميد العبادي، 1937، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، سلسلة المعارف العامة، مصر، ص147.

[2] القسّيس أشرف فهمي، من كتب سفر التّكوين، ص25. وقد أشارت إلى نفس الأمر كارين أرمسترونغ في كتابها، تاريخ الكتاب المقدّس، ص145.

[3] سلطان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ط2، 2018، دار تكوين، السعودية، ج1ص519.

[4] وليم كامبل، القرآن والكتاب المقدس في نور التاريخ والعلم، ص46؛ كتاب إلكتروني مصور.

كانت تقوم به من التّبديل والتّغيير والتّطوير في العقائد وقوانين الإيمان بما يتماشى مع الأحداث والأحوال التي تمرّ بها، وما تلك المجامع التي كانت تقيمها من أجل اختيار العقيدة المناسبة(الرّسمية) ورفض ما لا يناسبها، إلاّ أكبر دليل على قبول الكنيسة للتّطور، فمن الطبيعي جدّا أن تتسلط نظرية التّطور على ديانة تطورية خاضعة للتّدخل البشري في عقائدها وقوانين الإيمان فيها[1].

المبحث الخامس: نظرية المصادر في إطارها الجدلي:

رأينا سابقا أنّ من بين أهمّ نتائج نظرية المصادر أنّ موسى عليه السلام لم يكتب التّوراة وإنما كتبت بعده بقرون طويلة وشارك في كتابتها مجموعة من المحرّرين لم تعرف أسماؤهم، وفي الوقت الذي بدأت فيه نتائج هذه النظرية في الانتشار والاستحواذ على أفكار المجتمع خاصّة في مطلع القرن العشرين وقف مجموعة من العلماء المحافظين من اليهود والنّصارى ضدّها وحاولوا إبطال نتائجها مقرّرين بكل موثوقية أنّ موسى عليه السّلام هو من كتب التوراة ولم يكتبها أحد غيره، كما ردّوا على هذه النّظرية بأدلة كثيرة من خلال مجهودات علمية جدلية مهمّة، نبيّن كلّ ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: انتشار نتائج نظرية المصادر:

في البداية نودّ أن نشير إلى حقيقة مهمّة وهي أنّ قضية انتفاء نسبة التّوراة إلى موسى عليه السّلام أخذت حيزا كبيرا في المجتمع الأوربي جرّاء الانتشار الواسع لنتائج نظرية المصادر حتى كاد يتفق كلّه على هذه الحقيقة لولا تدخل المحافظين الذين وقفوا لهذه النّظرية في عنفوانها، وممّا يدلّ على هذا الأمر تلك التّصريحات والشّهادات من علمائهم على المستوى الفردي أو حتّى على مستوى الهيئات العلمية الرّفيعة، والتي تؤكّد انتشار نظرية المصادر ونتائجها حول تدوين العهد القديم.

[1] انظر: سلطان العميري، مرجع سابق، ج1ص38.

ومن الأفراد المهمّين الذين صرّحوا بانتشار نظرية المصادر وقبولها نذكر:

- الإيطالي سبتينو موسيكاتي: يرى أنّ نظرية فلهاوزن سادت الميدان عدّة سنين دون أيّة معارضة تذكر[1].
- الدّكتور غالي في موقعه الرّسمي[2] يخبر عن نفسه أنّه يرفض نظرية المصادر ولكنّه يخبر أيضا أنّه وجد الكثير من الشّراح المسيحيّين يقبلون بها، ويعترف أنّه لا يعترض على قبولهم لها.
- جاري جرينبرج يرى أنّه من النّادر أن يوجد باحث في علم اللاّهوت لا يقبل بشكل من أشكال النّظرية[3].
- ويقول القسّيس أشرف فهمي: " ومع بداية القرن العشرين انتشرت هذه النظرية في ألمانيا ثم إنجلترا وأمريكا حتى أصبحت تدرّس في كلّ المؤسّسات العلميّة غير المحافظة كأنّها أمر مسلّم به وكحقيقة لا تقبل النّقاش"[4].
- ويذكر حلمي القمّص يعقوب أنّ معظم الكاثوليك قد قبلوا وشجّعوا نتائج نظرية المصادر وذلك بتأثير الرّاهب ماري جوزيف لاجرانج بعد سنة 1890، كما يذكر أيضا أنّ جلّ الآباء اليسوعيّين أكّدوا نتائج نظرية المصادر[5].

فهذه تصريحات ثلّة من العلماء المتخصّصين في اللاهوت يعترفون بسيطرة نتائج نظرية المصادر على تفكير كثير من العلماء فضلا عن غيرهم من عامّة النّاس.

---

[1] انظر: سبتينو موسكاتي، الحضارات السّاميّة، ترجمة: السيد يعقوب بكر، ط1، 1986، دار الرّقي، بيروت، لبنان ص157.

[2] على الرابط https://www.drghaly.com/articles/display/12837 تمّ الاطّلاع عليه بتاريخ :2022/01/09.

[3] انظر: جاري جرينبرج،101 أسطورة توراتية وكيف ابتدع الكتبة القدماء التّاريخ التّوراتي، ترجمة: دينا إمام، ط1، 2013 دار العين، مصر، ص 20.

[4] القسّيس أشرف فهمي، كاتب سفر التّكوين، مرجع سابق، ص28.

[5] انظر: حلمي القمص يعقوب، مدارس النّقد والتّشكيك والردّ عليها، ط2، 2017، مطبعة القدّيسين، مصر ج1ص274.

ومن التّصريحات حول الاعتراف بتأخر تدوين أسفار العهد القديم:

- اعتبر الفرنسي أرنست رينان(1823-1892)Ernest Renan الفكرة القائلة بأنّ موسى هو مؤلّف التّوراة فكرة متعسّفة وباطلة وشديدة التّناقض مع النّصوص[1].
- ينقل ول ديورانت: عن العلماء أنّهم مجمعون على أنّ أقدم ما كتب من أسفار التّوراة هو ما عرف بالمصدرين اليهوي الذي كتب في مملكة يهوذا والإلوهيمي الذي كتب في إفرايم، ثم جمعتا بعد سقوط السّامرة، كما بيّن أنّ كاتب التّثنية غير كاتب باقي الأسفار وبين بكلّ جلاء أنّ المصادر الكبرى التي شكّلت العهد القديم تتمثّل في أساطير الأمم السّابقة كأساطير فارس وبابل واليونان وغيرها[2].
- الخوري بولس الفغالي يصرح بأنّ أسفار العهد القديم دُوّنت بداية من القرن السّابع بعد الميلاد[3].
- الكاتبان ستيفن ميلر وروبرت هوبر، في كتابهما تاريخ العهد القديم يصرّحان أنّ العهد القديم كتب ببطء على مدى ما يربو على ألف عام، واشترك في كتابة وتحرير أسفاره كتّاب ومحرّون كثيرون[4].
- ويقول المؤرخ هربرت فشر: "بيد أنّ تلك الأسفار القديمة من الأدب المقدّس غدت موضع الفحص الدّقيق والامتحان الشّديد، وغدت التّوراة تعتبر كتابا عاديا لا سفرا مقدّسا له مكانته الخاصّة"[5].

---

[1] انظر: نهى كمال سيّد عبد الغفار، نقد العهد القديم بين الإسلام والعلمانية ابن حزم- رينان، ،ط1، 2016، دار الآفاق العربية مصر، ص 114، وتنظر ترجمته في ص35.

[2] انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ط1، 1971م، دار الجيل، لبنان، ج2، ص367-368.

[3] انظر: الخوري بولس الفغالي، تعرف إلى العهد القديم مع الآباء والأنبياء، ط1، 1994م، المكتبة البولسية، لبنان، ص18.

[4] انظر: ستيفن ميلر وروبرت هوبر، تاريخ الكتاب المقدّس، ترجمة: وليم وهبة، ط1، 2008، دار الثقافة، القاهرة ، ص10.

[5] هربرت فشر، تاريخ أوربا في العصر الحديث، ترجمة: أحمد هاشم ووديع الضبع، ط8، 1984م، دار المعارف، مصر، ص 322.

- كارين أرمسترونغ تنقل عن النّقاد الألمان أنهم اتّفقوا على أنّ موسى لم يكتب أسفار التّوراة الخمسة بأكملها[1].

وهذه تصريحات أخرى لا تقل أهميّة عن سابقتها وهي صادرة من علماء من مختلف التّخصّصات منهم المؤرخ للدّول والشّعوب والمؤرخ للحضارات والمؤرخ للكتب المقدّسة تعترف بجلاء أنّ موسى لم يكتب التّوراة.

ولا شكّ أن المتأمّل في هذه التّصريحات وغيرها يلاحظ أنّ علماء اللاهوت الغربيّين قد أجمعوا أو كادوا يجمعون على صحة نتائج نظرية المصادر، وأهمّها أنّ التّوراة الحالية لا صلة لها بموسى.

ومن التّصريحات على المستوى الجماعي:

- جاء في مقدمة الطّبعة الكاثوليكيّة للكتاب المقدّس أنّ الكتاب المقدّس هو مجموعة كتب " تمتدّ على أكثر من عشرة قرون وتنسب إلى عشرات المؤلّفين المختلفين"، وفي عبارة أخرى " أسفار الكتاب المقدّس هي عمل مؤلّفين ومحرّرين ....ظلّ عدد كبير منهم مجهولا"[2].
- وفي كتاب مدخل إلى الكتاب المقدّس الذي ألّفه مجموعة من العلماء تحت عنوان كاتب سفر التّكوين قالوا: "كاتب التّكوين مجهول "[3].
- وجاء في دائرة المعارف البريطانية: أنّ التّوراة هي كتاب يشتمل على تراث شّعب بني إسرائيل وعلى تراث غيره من شعوب أخرى جُمعت باسم التّوراة، لم يكتبها موسى، وإنّما كتبت بعد وفاته بقرون طويلة وفي أزمنة مختلفة وبأيدي كتّاب مختلفين يحملون ثقافات متبايّنة[4].
- أما دائرة المعارف الفرنسية: فإنّها اعتمدت على نتائج النّقد الحديث ولا سيما مدرسة النّقد الألماني التي اعتمد أصحابها على الآثار القديمة والتّاريخ وعلم اللغات ليصلوا إلى نتيجة مفادها

---

[1] انظر: كارين أرمسترونغ، تاريخ الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص143.

[2] الكتاب المقدّس، الطبعة الكاثوليكية، ط3، 1994، دار المشرق، بيروت، ص 29-30. وهي نسخة مترجمة إلى العربية عن نسخة المجلس المسكوني العالمي للمسيحيّين الكاثوليك تحت اشراف الفاتيكان.

[3] انظر: مدخل إلى الكتاب المقدّس، مجموعة مؤلفين، ترجمة نجيب إلياس، ط1، 1993، دار الثقافة، مصر، ص23.

[4] انظر: منقذ السّقار، هل العهد القديم كلام الله، سلسلة الهدى والنور1، د ط، دس، ص30.

" أنّ التّوراة لم يكتبها موسى وإنّما كتبها أحبار لم يذكروا أسماءهم عليها وألّفوها على التّعاقب معتمدين في تأليفها على روايات سماعيّة سمعوها قبل أسر بابل"[1].

المطلب الثّاني: أدلّة المحافظين الدّاخلية على أنّ موسى هو كاتب التّوراة:

حاول المحافظون أن يتجاوزوا أدلّة المنكرين للصّلة بين التّوراة الحاليّة وموسى عليه السّلام، واعتبروها من قبيل الأمور المحدثة التي لم يعرفها الآباء الأوّلون، هذا من جهة، ومن جهة ثانية حاولوا أن يثبتوا أنّ موسى هو كاتب التّوراة انطلاقا من التّوراة ذاتها، ومن باقي أسفار العهد القديم وحتّى الجديد أيضا، فأوردوا جملة من الأدلّة التي تدلّ في عمومها على أنّ موسى هو من كتب التّوراة استجابة لأمر الرّب وسلّمها للكهنة من بني لاوي، وقد شهد له الأنبياء من بعده بذلك، بل حتّى يسوع المسيح استشهد بأقوال موسى في التّوراة، وقبل الحديث عن هذه الأدلة ننبّه إلى أمور مهمّة:

الأوّل: أنّ العلماء المحافظين في قولهم أنّ موسى كتب التّوراة لا يقصدون أنّه كتبها كلّها حرفا حرفا وكلمة كلمة.

الثّاني: لم ينفوا أنّ موسى في كتابة التّوراة ربما قد يكون استعان بمصادر مختلفة.

الثّالث: لا يستبعدون أيضا أن تكون هناك بعض الأجزاء التي أضيفت للتّوراة أو أعيد كتابتها كليّا أو جزئيا بعد موسى عليه السّلام، لكنّها لا تخرج عن جوهر ما كتبه موسى.

الرّابع: لا يجدون حرجا في التّصريح بأنّ التّوراة قد تمّت إعادة كتابتها على يد عزرا[2].

أما الأدلّة الداخلية فيقصد بها الأدلة النّقلية التي ترجع إلى العهدين القديم والجديد، وهي:

الدّليل الأوّل: نصوص العهد القديم التي تدلّ على أنّ موسى هو كاتب التّوراة:

استدلّ المحافظون بنصوص عديدة من العهد القديم على أنّ موسى هو الكاتب الفعلي للتّوراة منها ما جاء في سفر الخروج: ".... فَكَتَبَ مُوسَى جَمِيعَ أَقْوَالِ الرَّبِّ" (خروج4/24)، ومنها " وَكَتَبَ مُوسَى هذِهِ التَّوْرَاةَ وَسَلَّمَهَا لِلْكَهَنَةِ بَنِي لاَوِي حَامِلِي تَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ، وَلِجَمِيعِ شُيُوخِ إِسْرَائِيلَ"

[1] أنور الجندي، المخططات التّلمودية اليهوديّة الصهيونيّة، ط2، 1977، دار الاعتصام، مصر، ص21.

[2] انظر: القسّ صموئيل يوسف، المدخل إلى العهد القديم، ط4، 1993، دار الثقافة، مصر، ص38.

(تثنية9/31)، ومنها: " وَكَتَبَ هُنَاكَ عَلَى الْحِجَارَةِ نُسْخَةَ تَوْرَاةِ مُوسَى الَّتِي كَتَبَهَا أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ" (يشوع 32/8)[1].

الدّليل الثّاني: الأمر الذي تلقاه موسى من الرّبّ بكتابة التّوراة:

منها: " فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: اكْتُبْ هذَا تَذْكَارًا فِي الْكِتَابِ، وَضَعْهُ فِي مَسَامِعِ يَشُوعَ" (خروج14/17)، ومنها: " وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: " اكْتُبْ لِنَفْسِكَ هذِهِ الْكَلِمَاتِ" (خروج27/34).

وقد استجاب موسى لهذا الأمر، وعلى سبيل المثال فقد كتب رحلات بني إسرائيل من مصر حتى وصول الشّعب إلى أرض موءاب، جاء في سفر العدد :" هذِهِ رِحْلاَتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ أَرْضِ مِصْرَ بِجُنُودِهِمْ عَنْ يَدِ مُوسَى وَهَارُونَ. وَكَتَبَ مُوسَى مَخَارِجَهُمْ بِرِحْلاَتِهِمْ حَسَبَ قَوْلِ الرَّبِّ"(عدد 1/33-2).

الدّليل الثّالث: الأمر الذي أصدره موسى للاّويين بحمل كتاب التّوراة:

فبعد أن كتب كلمات التّوراة قال لهم: " خُذُوا كِتَابَ التَّوْرَاةِ هذَا وَضَعُوهُ بِجَانِبِ تَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ إِلهِكُمْ، لِيَكُونَ هُنَاكَ شَاهِدًا عَلَيْكُمْ" (تثنية31/ 24-26)، وانظر (تثنية 32/44-47).

الدّليل الرّابع: شهادة أسفار الأنبياء وأسفار الكتب بأنّ موسى هو كاتب التّوراة:

من أدلتهم أيضا أنّ الأنبياء الذين جاءوا بعد موسى عليه السّلام شهدوا له وأقرّوا بكتابته للتّوراة ولم يشكّكوا في ذلك، بل دعوا الشّعب إلى التّمسك بما كتبه موسى، ومن هذه النّصوص ما جاء في سفر يشوع: " لاَ يَبْرَحْ سِفْرُ هذِهِ الشَّرِيعَةِ مِنْ فَمِكَ، بَلْ تَلْهَجُ فِيهِ نَهَارًا وَلَيْلاً، لِكَيْ تَتَحَفَّظَ لِلْعَمَلِ حَسَبَ كُلِّ مَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِيهِ" (يش8/1)، ومنها: " اِحْفَظْ شَعَائِرَ الرَّبِّ إِلهِكَ، إِذْ تَسِيرُ فِي طُرُقِهِ

[1] ومن النّصوص أيضا ما ورد في سفري الملوك الأول (3/2)، والملوك الثاني (6/14)، وسفر عزرا (18/6). وسفر دانيال (9/13).

وَتَحْفَظُ فَرَائِضَهُ، وَصَايَاهُ وَأَحْكَامَهُ وَشَهَادَاتِهِ، كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِي شَرِيعَةِ مُوسَى"(الملوك الأوّل 3/2)[1].

الدّليل الخامس: شهادة نصوص العهد الجديد:

لم يكتف المحافظون بأدلّة العهد القديم فقط، بل أضافوا إليها أدلّة العهد الجديد ليبرهنوا من خلالها على أنّ إقرار المسيح عيسى لشريعة التّوراة واستدلاله بها ورجوعه إليها وأمر الشّعب بالأخذ من أحكامها هو أكبر دليل على أنّ موسى هو كاتبها، وقد تضمنت هذه النّصوص-حسبهم- شهادة بيّنة لموسى بأنّه تولّى كتابة الأسفار الخمسة بنفسه، من هذه النّصوص ما جاء عن يسوع المسيح أنّه قال: "انْظُرْ أَنْ لاَ تَقُولَ لأَحَدٍ. بَلِ اذْهَبْ أَرِ نَفْسَكَ لِلْكَاهِنِ، وَقَدِّمِ الْقُرْبَانَ الَّذِي أَمَرَ بِهِ مُوسَى شَهَادَةً لَهُمْ" (متّى 4/8)، ومثله في (مرقس 44/1)، و(لوقا14/15)، وقال يسوع: " وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الأَمْوَاتِ إِنَّهُمْ يَقُومُونَ: أَفَمَا قَرَأْتُمْ فِي كِتَابِ مُوسَى" (مرقس26/12).

ويبين الدّكتور ملاك محارب أنّ موقف المسيح من العهد القديم كان موقف المقرّ له المتمّم عليه، لما جاء عنه في إنجيل متّى أنّه قال: " لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأَنْقُضَ النَّامُوسَ أَوِ الأَنْبِيَاءَ، مَا جِئْتُ لأَنْقُضَ بَلْ لأُكَمِّلَ" (متّى 17/5)، فالمسيح تعلّم أحكام وشرائع العهد القديم في سنّ مبكرة في الهيكل وكان يستدلّ بآياته في عظاته وتعليمه ويتحدث عن رموزه ويشرحها، وبيّن أيضا أنّ كتبة العهد الجديد اعتبروا قضية كتابة العهد القديم أمرا مسلّما به، مثله مثل الذي جاء عن الرّوح القدس، حتّى إنّهم اقتبسوا منه في أناجيلهم وبشاراتهم، وحتّى بولس فعل ذلك في رسائله[2].

ويلخص الدكتور وهيب جورجي ما جاء في هذه الأدلّة وغيرها فيقول: " فالعهدان القديم والجديد والتّقليدان اليهوديّ والمسيحيّ والإجماع العامّ، كلّ هذا يشير في وضوح تامّ إلى أنّ الكاتب للأسفار هو موسى النّبيّ"[3].

---

[1] ومنها ما جاء في مواضع أخرى مثل: الملوك الأول (9/8) والملوك الثاني (6/14) وعزرا (2/3)، ونحميا (1/13).

[2] ملاك محارب، دليل العهد القديم، د ط، مكتبة النّسر، مصر، ص11-12.

[3] وهيب جورجي كامل، مقدمّات العهد القديم، ط1، 1985، أسقفية الشباب، القاهرة ص52.

المطلب الثّالث: أدلّة المحافظين الخارجية على أنّ موسى هو كاتب التّوراة:

ونقصد بها الأدّلة الخارجة عن النّقل، أي عن النّصوص المقدمّة سابقا، وهي:

الدليل الأوّل: دليل المخطوطات:

من الأدلّة التي قدّمها المحافظون على صحة نسبة التّوراة لموسى عليه السّلام، دليل المخطوطات وقد استدلّوا به من عدّة وجوه.

الوجه الأوّل: وجود المخطوطات وكثرتها، وعودتها إلى أزمنة قديمة جدّا، مع إمكانية الاطّلاع عليها، ودراستها ونقدها والمقارنة بينها وبين التّوراة الحالية، ومن قام بذلك فإنّه لن يصل إلاّ إلى نتيجة واحدة وهي صحّة هذه المخطوطات وفق علم الببليوغرافيا[1]، ومن ثمّ صحة نسبة التّوراة الحالية لموسى، وعن هذه المخطوطات يذكر القمّص مرقس عزيز خليل إحصاء لأعدادها وأماكن وجودها، سواء ما كان منها كاملا أو جزئيا أو قصاصات أو جذاذات وغيرها، بلغ عددها حوالي 25000 مخطوطة[2].

فلا شكّ أنّ جود هذه المخطوطات وتناقل اليهود لها جيلا بعد جيل وعنايتهم بها، مع ما كانوا يفرضونه من شروط لكتابة المخطوط دليل كبير على صحّة العهد القديم وسلامة نسبته لموسى عليه السّلام.

الوجه الثّاني: المقارنة بين النّسخة الماسورية والمخطوطات المكتشفة في العصر الحديث:

قبل اكتشاف مخطوطات كهوف قمران كانت أقدم مخطوطة معروفة عند علماء الكتاب المقدّس هي المخطوطة التي كتبها الماسوريون/المازوريون، وهم جماعة من الكتبة تولّوا " مسؤولية تحرير ونسخ ومطابقة مخطوطات العهد القديم، وجاء اسمهم من كلمة مازورا– ماسورا بمعنى: تقليد، كان مركز

---

[1] الببليوغرافيا هو علم مستقلّ قائم بذاته، تطوّر عبر الزّمن، بعد أن كان يقصد به قديما" علم كتابة الكتب" صار مع مطلع القرن التّاسع عشر يقصد به " علم الكتابة عن الكتب"، لمزيد من التّفاصيل ينظر: أبو بكر محمّد الهوش، المدخل إلى علم الببليوغرافيا، ط1، 2001، المكتبة الأكاديمية، مصر، ص18-19.

[2] مرقس عزيز خليل، استحالة تحريف الكتاب المقدّس، ط3، 2003، كنيسة القدّيسة مريم، مصر، ص54.

عملهم في طبرية، عملوا نسخا من العهد القديم، وصنعوا فيها علامات تشكيل لتسهيل القراءة الصّحيحة، وأطلقوا عليها النّسخة الماسورية/المازورية التي أصبحت النّسخة العبرية المعتمدة الآن"[1].

ولاشكّ أنّ الماسوريّين كتبوا هذه النّسخة اعتمادا على مخطوطات قديمة، لكنّهم بعد إخراج النّسخة الجديدة قاموا بإحراق تلك المخطوطات من أجل أن تُعتمد نسختهم[2]، وكان هذا العمل خلال القرن التّاسع والعاشر الميلاديين.

وبعد اكتشاف مخطوطات كهوف قمران[3] قرب البحر الميّت سنة 1947، وُجد " أنّ أكثر أسفار العهد القديم هي: تكوين، خروج، تثنية، مزامير، إشعياء، وأقدم نصّ فيها هو جزء من سفر الخروج يعود إلى سنة 250 ق.م"[4]

[1] جوش ماكدويل، كتاب وقرار بحث دراسي منطقي في صحة الكتاب المقدّس، ترجمة: منيس عبد النّور، ط3، د س، هيئة الخدمة الروحية، مصر، ص53.

[2] انظر: بولس الفغالي، مرجع سابق، ص106.

وننبه هنا على أنّ النّسخة الماسورية لم تكن محل اتّفاق بين جميع طوائف اليهود فهناك من رفضها بسبب تصرف الماسوريين في النّصوص حيث بلغ تصرفهم فيها حدّا كبيرا جاوز آلاف المواضع، تمثّلت في جملة من التغييرات التي أحدثوها في الأسماء والأصوات والحروف وحتى العبارات، وممّن اشتُهر برفض الماسورا من علماء اليهود مشوي هعخبري (في النّصف الثاني من القرن التّاسع عشر) الذي قام بنفسه بتعديل بعض عبارات الماسورا بالتغيير أو الإضافة، مثال ذلك: قام بتغيّير نصّ سفر التّكوين(8/4) " وكلّم قابين هابيل أخاه وحدث أن كانا في الحقل" بنص جديد: " وقال قابين لهابيل قم نخرج للحقل وحدث أن كانا في الحقل" وزعم أنّ هذا النّص الجديد هو الموافق لما كان في التّوراة وفي التّراجم السّبعينية والسّريانية وغيرها وهذا النّص أفرز مشكلة لشرّاح العهد القديم لانقطاع الصّلة بين كلماته، فتنوّعت عباراتهم في دفع هذا الإشكال، أما مشوي هعخبري فقد وجد الحلّ في تغيّير النّص وإرجاعه إلى أصله حسب رأيّه، وممّن عرف برفض الماسورا أيضا موسى الزعفراني ويهوذا الفارسي وابن زوطة وحيوى البلخي وغيرهم، وإن كانت قد ضاعت أبحاثهم لكن بقي بعضها في ثنايا كتب من قام بالردّ عليهم مثل سعديا جاؤون وغيره. انظر: أحمد محمود هويدي، نقد التّوراة في الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي، ط1 2014، دار رؤية، مصر، ص 33-36؛ وانظر أيضا: حافا لازاروس، مرجع سابق، ص171.

[3] وبين عامي:1951-1952 على بعد 18 كلم جنوبي قمران تم اكتشاف أجزاء أخرى من المخطوطات بالعبرية لبعض كتب العهد القديم. انظر: الأب ديلي، تاريخ شعب العهد القديم، ترجمة: الأب جرجس مارديني، 1961، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ص53.

[4] مارك ر.نورتن، قصة الكتاب المقدّس، ضمن مجموعة من البحوث شارك فيه مجموعة من المؤلّفين، تحرير: فيليب وسلي كومفرت، ترجمة: ندى بريدي، ط1، 2012، دار الثّقافة، مصر، 123.

وبعد مقارنة النّسخة الماسورية مع هذه المخطوطات وُجد هناك تطابق كبير بينها يصل إلى نسبة كبيرة قدرت بـ: 95٪، وما كان من اختلافات والتي تقدر بنسبة 5٪، هي اختلافات حدثت بسبب أخطاء النّسخ أو طريقة قراءة الكلمات[1]، وهذه المقارنة " تؤكّد صحّة النّص الماسوري والعناية التي أولاها الكتبة اليهود للكتب المقدّسة"[2].

وهنا يتساءل القسّ مرقس عزيز خليل قائلا: " كيف يتحرّف كتاب عندنا كمّ هائل من مخطوطاته القديمة باللغة الأصلية يرجع تاريخها إلى ما قبل الميلاد بـ 250 سنة؟ وهي متاحة لأيّ شخص ليرجع إليها بعد تعلّم لغتها ليجد أنّ ما بين أيدينا هو نفسه الموجود بالمخطوطات"[3].

الوجه الثّالث: إنّنا نقبل ما وجدناه من مخطوطات نُسبت لأشخاص بعيدين عن زمن هذه المخطوطات، ومع ذلك هي مخطوطات معتمدة وتُدرّس في الجامعات دون تشكيك في نسبتها لأصحابها، مثل مخطوطات أفلاطون، وأرسطو، وهيرودوت، فهذه المخطوطات لم تبلغ ما بلغته مخطوطات العهد القديم التي جاوزت عشرات الآلاف فلماذا نقبل الأولى ونشكّ في الثّانية رغم التّفاوت بينهما في الزّمن والمقدار؟[4]

الدّليل الثّاني: شهادة الآثار والحفريات:

لاشكّ أنّ الكتاب المقدّس اليهوديّ سواء ما تعلق منه بالتّوراة أو سائر الأسفار، جاء فيه الإشارة إلى بعض الأمور العلميّة أو التّاريخية أو الجغرافيّة التي ظلّت محلاّ للنّزاع بين علماء اللاهوت، ولم يجدوا لها جوابا، إلى أن نشطت حركة الحفريات وما نتج عنها من اكتشافات أثرية مهمّة استند عليها المحافظون واتّخذوها أدلّة لتدعيم موقفهم تجاه الكتاب المقدّس في صحة أخباره وصحة نسبة التّوراة إلى موسى، لأنّ هذه الأخبار لا يمكن أن تأتي إلا من قبل الوحيّ، ولا يمكن لأيّ شخص أن يعلم بها، وحينما ظهر هذا التّطابق بين نصوص الكتاب المقدّس وبين نتائج الحفريات والآثار

[1] انظر: جوش ماكدويل، مرجع سابق، ص55-56.
[2] مارك ر.نورتن، مرجع سابق، ص123.
[3] مرقس عزيز خليل، مرجع سابق، ص55.
[4] انظر: نفس المرجع، ص54-55.

تعالت تصريحات علماء الكتاب المقدّس داعية إلى عدم التّشكيك فيه.

يقول عالم الآثار اليهودي نلسون جلويك: "لم يحدث أيّ اكتشاف أثريّ واحد يناقض ما جاء في الكتاب المقدّس، إنّ التّاريخ الكتابيّ صحيح تماما بدرجة مذهلة، كما تشهد بذلك الحفريات والآثار".

ويقول الأستاذ رولي: " إنّ موافقة علماء الآثار على صحة تاريخ الكتاب لا ترجع إلى توفر النّظرة المحافظة عند العلماء المعاصرين، بل إلى كثرة الأدلّة التي بين أيديهم عن صحة الكتاب المقدس"[1].

ويبين السّير فردريك كنيون أنّ علم الآثار ساهم في إيضاح الخلفية التّاريخية للكتاب المقدس، وأفاده كثيرا، كما حماه من الانتقادات المشكّكة التي وجّهت له، خاصّة التي ظهرت في أواخر القرن التّاسع عشر[2].

ومن الأمثلة التي كانت مثارا للشّكوك وأزالها علم الحفريات والآثار ذكروا:

* أصل شعب بني إسرائيل: ذكر سفر التّكوين أنّه من بلاد ما بين النهرين، وهو ما أكّدته الحفريات من خلال تتبع آثار رحلات هذا الشّعب وانتقاله من هذه البلاد.

* جاء في سفر التكوين أنّ سكان الأرض كانوا يتكلمون لغة واحدة، وبعد بناء برج بابل ظهرت لغات جديدة (1/11) و(9/11)، وهو ما أكّده علماء اللغات في قولهم بالمشترك الأصلي للغات.

* جاء في سفر يشوع: " فسقط السّور في مكانه وصعد الشّعب إلى المدينة"(20/06)، شكّل هذا النّص لغزا محيّرا، كيف يسقط السّور في مكانه إلى الخارج إلى أن اكتشف أحد علماء الآثار أنّ أسوار مدينة أريحا سقطت إلى الخارج في مكانها، تسهيلا للمهاجمين في دخولها، وانحل بذلك اللغز المحيّر في عدم سقوطها إلى الدّاخل[3].

---

[1] انظر لهذه التّصريحات وغيرها: جوش ماكدويل، مرجع سابق، ص64-65.

[2] انظر: نفس المرجع، ص65-66.

[3] نفس المرجع، ص66-67. وفيه أمثلة أخرى.

ويقول فوزي إلياس: " الكتاب المقدّس ليس كتاب علم، ولا يلتزم بإيضاحات علمية ولكنّه حوى حقائق علميّة كانت مخالفة في زمن كتابتها لما كانت تعتقد به الحضارات السّائدة في ذلك الحين ومع تقدّم العلم تنكشف تلك الحقائق فتضفى نورا على الحقّ الكتابي وتظهر مجد الكتاب المقدّس"[1].

الدّليل الثّالث: دليل التّقليد الكنسي:

لمّا كان المحافظون أغلبهم من أنصار الكنيسة الأرثوذكسية شكّل التّقليد الكنسي عندهم ركيزة مهمّة ودليلا قويّا على صحة الكتاب المقدّس وسلامته من التّحريف، وعلى صحة نسبة التّوراة لموسى عليه السلام.

والمقصود بالتّقليد الكنسي عندهم هو: " التّعليم الشّفاهي الذي تسلّمه جيل عن جيل دون شريعة مكتوبة"[2]، أو هو: " التّعاليم والنّظم الدّينية المسلّمة من جيل إلى جيل وخلفا عن سلف"[3].

والتّقليد عندهم نوعان: تقليد كتابيّ، وهو الذي يدخل فيه الكتاب المقدّس، وهو ما تناقلته الأجيال وسلّمه السّابق للاحق، وتقليد شفاهي، وهو ما نحن في صدد بيانه.

ويوضح الأنبا غريغوريوس أنّ المقصود بالتّقليد ليس هو المحاكاة أي: أن يفعل الإنسان كما يفعل غيره وإنّما المقصود به هو وراثة التّعاليم الشّفاهية عن الأسلاف، كما يوضّح أيضا أنّ التّقليد عندهم مقدّس، وهو إلهيّ المصدر مثله مثل الكتاب المقدّس[4].

---

[1] فوزي إلياس، الكتاب المقدّس والعلم الحديث، ط1، دس، دار الثقافة، مصر، ص41 وما بعدها، فقد ذكر أيضا أمثلة أخرى. وينظر: كارل هنري، قصة الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص23.

[2] هذا تعريف الأنبا شنودة من مقدمته لكتاب القس ماهر إسحاق، بحث في التّقليد المقدّس، ط3، 2006، الأنبا رويس الأوفست، ص7.

[3] تعريف القسّ باخوم المحرقي، نفس المرجع، ص10.

[4] ليس هذا فحسب بل هو أقدم من الكتاب المقدّس نفسه بعهديه، وأقدم من الشّرائع المكتوبة جميعا، لأنّ التّوراة حسبهم كتبت على يد موسى في القرن 15/14 ق.م " ولكن البشرية عاشت قبل هذا آلاف السنين دون شريعة مكتوبة، إلا أنّها عاشت بشريعة التّقليد" التي انتقلت من آدم إلى أولاده ثم أحفاده إلى أن وصلت إلى إبراهيم ثم موسى " الذي بدأ يكتب النّاموس ودوّن التّقليد، فبالتّقليد انتقل النّاموس الطّبيعي أوّلا داخل النّفوس وفي البيوت قبل أن يدوّن في الكتب". القس أنجيلوس جرجس، التقليد، ط2، 2003، دار نوبار، ص24.

والفرق بينهما أنّ الأوّل شفاهي والثّاني كتابي، وهو مصدر في إثبات التّعاليم والشّرائع والعقائد والطّقوس وهو أهمّ ما يميّز التّيار المحافظ التّقليدي، وما سبّب ظهور تلك المخالفات عند البروتستانت إلاّ بسبب تركهم للتّقليد.

كما أنّ التّقليد قد خرج من طور الشّفاهة إلى طور الكتابة، لأنّ ما توارثته الأجيال قد تم تدوينه في كتب مقدّسة على مستوى الكنيسة[1].

ولهذا التّقليد الكنسي أهمية كبرى عندهم لأنّه حفظ لهم تراث الكنيسة، كما أنّهم عرفوا بفضله " أسفار الكتاب المقدّس القانونية"[2]، وعرفوا أيضا "عددها وأسماء كاتبيها وزمان كتابتها وتفاصيل ما جاء فيها"[3]، وبذلك حفظ لهم أيضا الكتاب المقدّس، وأبقاه سالما من التّحريف.

ومن مزايا هذا التّقليد أنّه ساعدهم على تفسير الكتاب المقدّس وفهم النّصوص الغامضة، لأنّه يقدّم تفسيرا قانونيا تناقله الآباء مشافهة قبل أن يتمّ تدوينه، وهذا التّفسير مثله مثل الكتاب المقدّس تماما[4]، ولذلك فإنّهم يمنعون تفسير الكتاب المقدّس على كل أحد ما لم يتشبّع بهذا التّقليد ويخضع لسلطانه.

والمحافظون الأرثوذكس حينما يستدلون بالتّقليد الكنسي على صحة الكتاب المقدّس، لا يقصدون به الإنجيل فقط، كما قد يتبادر إلى الأذهان، لكنهم يدخلون العهد القديم ابتداء، يقول الأب جورج فلورفسكي: " كان الأرثوذكسيون يتّجهون إلى طرح السؤال التّفسيري الحاسم، ما هو مبدأ تفسير الكتاب؟ لكن لفظة الكتاب المقدّس أشارت في القرن الثّاني بصورة أساسية إلى العهد القديم.... بناء عليه أصبح برهان وحدة العهدين ضرورة"[5].

---

[1] انظر: الأنبا غريغوريوس، التّقليد المقدس، ط1، 2005، جمعية الأنبا غريغوريوس، مصر، من ص5 إلى ص10.

[2] القسّ ماهر إسحاق، مرجع سابق، ص35.

[3] نفس المرجع، ص 36، وانظر: الأنبا غريغوريوس، مرجع سابق، ص42-43.

[4] انظر: القسّ ماهر إسحاق، مرجع سابق، ص37-38.

[5] جورج فلورفسكي، الكتاب المقدّس والكنيسة والتّقليد، ط1، 1984، منشورات مطبعة النور، بيروت، ص95-96.

فعند الحديث عن الكتاب المقدّس لا مجال لإخراج العهد القديم لارتباطه بالعهد الجديد يقول الأب متّى المسكين: " إنّ التّقليد الأرثوذكسي أوّل ما يشمل يشمل الإنجيل ويشمل الأسفار المقدسة القانونية في العهدين"[1].

وبعد بيان أهمية التّقليد الكنسي ومساهمته في الحفاظ على الكتاب المقدّس، وعلى تفاسيره وشروحه فقد استدلوا به على صحّة نسبة التّوراة إلى موسى من عدّة وجوه نذكر منها:

أوّلا: ثبوت هذا التّقليد وتناقله عبر الأجيال، يرثه الخلف عن السّلف، ولم يُعلم أنّ أحدا طعن فيه أو تبرّأ منه أو تملّص من نقله، فلو كانت التّوراة عندهم محرّفة أو مبدّلة لما تناقلوا ذلك ولما اعتبروه تقليدا رسوليا مقدّسا[2].

وعن شهادة هذا التّقليد لصحة الكتاب المقدّس بعهديه، يقول الأنبا غريغوريس: "وذلك لأنّ الرّسل القدّيسين بعد أن أكملوا العهد القديم بتسطيرهم للعهد الجديد، قد ضمّوها معا، واعتبروهما الكتاب الكنسي الذي يجب أن يقرأ في كنيسة المسيح بعهديه القديم والجديد"[3].

وبعد أن وضّح اندماج العهدين معا بحسب تعاليم الرّسل صار الكتاب المقدّس" وديعة سلّمها الرّسل الأطهار إلى آباء الكنيسة .... من أجل هذا وذاك نعتبر الكتاب المقدّس تقليدا رسوليا"[4].

وعن شهادة التّقليد يقول القسّيس أشرف فهمي: "يؤكّد التّقليد اليهوديّ أنّ موسى هو الكاتب للأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدّس، كما أنّ الكنيسة الأولى وآباءها بلا استثناء بنوا قناعاتهم على أنّ موسى هو الكاتب"[5].

---

[1] الأب متى المسكين، التقليد وأهميته في الإيمان المسيحي كمدخل لشرح الأسفار وفهم الأسرار، ط4، 2008، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة، ص7.

[2] انظر: الراهب القس يوحنا المقاري، شرح سفر التكوين سفر البدايات، ط2، 2014، مطبعة دير القديس الأنبا مقار، القاهرة، ص30-31.

[3] الأنبا غريغوريوس، مرجع سابق، ص94.

[4] المرجع السابق، ص94.

[5] القسيس أشرف فهمي، من هو كاتب سفر التكوين والرد على نظرية المصادر، مرجع سابق، ص17.

وللاهتمام بتراث الآباء أنشأوا علما مستقلا أطلقوا عليه اسم الباترولوجيا (patrology)، ويقد به "علم أقوال الآباء"، وقرّروا من خلاله أن لو ضاعت أسفار الكتاب المقدّس لأمكن استرجاعها من خلال نقولات الآباء عنها واستشهادهم بنصوصها[1].

ثانيا: ظلّ هذا التّقليد راسخا وثابتا عند مختلف الكنائس وكان بمثابة الإجماع العام "عند جميع الكنائس الأرثوذكسية في سائر أنحاء العالم من يونانيين وسريان وقبط وأحباش...إلخ، فضلا عن الكاثوليك في مختلف البقاع والأنحاء"، ولم يعرف لهذا التقليد مخالف حتى قام البروتستانت بطباعة الكتاب المقدّس سنة 1831، وقاموا بحذف بعض الأسفار[2]، ومعروف عن البروتستانت ثورتهم ضد تعاليم الكنيسة وضد سلطة الكتاب المقدّس.

ثالثا: إنّ هذا التّقليد ليس خاصّا بالآباء فقط بل قد تناقله الأحبار والربيّون ثمّ الآباء الرّسوليون، ثمّ آباء الكنيسة من بعدهم الذين ورثوا هذا التّقليد، حتى صار بمثابة الخبر المتواتر الذي يستحيل أن يتواطأ فيه هؤلاء على الكذب وقد تناقل علماء اليهود أخبار هذا التّواتر ودافعوا عنه ضدّ كلّ انتقاد قبل أن يظهر النّقد الحديث مثل:

* ابن كمونة في كتابه " تنقيح الأبحاث للملل الثلاث"، أشار إلى حقيقة تواتر انتقال التّوراة من جيل إلى جيل وتعظيم اليهود لها والعناية بها عناية فائقة من ضبط حروفها وكلماتها، وأشياء أخرى تناقلوها تعبدا رغم اعتقادهم عدم نفعها، وأشار أيضا إلى أنّ اليهود رغم اختلاف فرقهم إلا أنّهم لم يطعنوا في صحة التّوراة ولم يقع بينهم اختلاف في نفسها ولا في كتب أنبيائهم، وإنّما كان بينهم اختلاف في تأويل بعض المواضع منها ولم يختلفوا في ألفاظها ولا في ترتيبها[3].

---

[1] انظر: جوهان سكواستس، علم الآباء " باترولوجي"، ترجمة: أنبا مقار، مراجعة: جوزيف موريس وآخرون، ط1، 2015 مركز باناريون للتراث الآبائي، مصر.

[2] الأنبا غريغوريوس، مرجع سابق، ص43.

[3] ابن كمونة اليهودي، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ط2، د س، دار الأنصار، مصر، ص30. وينظر الطبعة الأخرى الصادرة بإيران تحقيق: عليقى منزوى، ط1، 1383هـ، طهران، ص139-140. وهي طبعة جيّدة تضمّنت ترجمة وافية لابن كمّونة.

* سعديا الفيّومي أشار إلى قضية مهمّة وهي أنّ التّوراة أخبارها صحيحة ثابتة منقولة بالتّواتر لا يمكن أن تنسخ وجاء فيها أنّها محفوظة إلى يوم القيامة[1].

ويشير أحمد هويدي إلى دور هذا الموروث في الحفاظ على الرأي القائل بأنّ موسى هو مؤلّف التّوراة، يقول: " الاعتقاد بين اليهود طبقا للموروث اليهودي أنّ موسى ألف الأسفار الخمسة، ساد هذا الرّأي وانتشر على كلّ الآراء ولايزال لهذا الرأيّ صدى عن بعض الدّوائر اليهوديّة خاصّة الحاخامية.... وهذا الرأي أورثه الأدب التّلمودي للأجيال القادمة"[2].

المطلب الرّابع: الردّ على نظرية المصادر:

لاشكّ أنّ إثبات كتابة موسى للتّوراة لا يمرّ دون التّعرض لنظرية المصادر والردّ عليها وإبطال نتائجها، لأنّها أسفرت عن جملة من النتائج المهمّة والخطيرة والتي زعزعت أركان الاعتقاد السائد في قدسية العهد القديم، كما نفت الصّلة بين التّوراة الحالية وموسى عليه السّلام، وهذا ما قام به العلماء المحافظون فقد انبروا للردّ على هذه النّظرية وإبطال نتائجها جملة وتفصيلا معتمدين على عدّة أدلة نذكر منها:

الدّليل الأوّل: اعتبارهم نتائج نظرية المصادر مجرد تخمينات لأنّ أصحابها لم يقدموا الأدّلة العلمية اللازمة ولم يبرهنوا على نتائجهم لا من أقوال المسيح عيسى عليه السّلام أو تلاميذه، ولا من أقوال الآباء والعلماء المتقدمين – الذين ما كانوا ليسكتوا عن هذا الأمر لو كان صحيحا–، فكلّ ما قدمه أصحاب نظرية المصادر ما هو إلاّ كلام عار عن الأدلّة وبعيد عن الأسلوب العلميّ، وما هي إلا أفكار مبعثرة سجّلها النّقاد دون أدلّة علمية واقعيّة ودون دراسة موضوعيّة فعّالة، ولهذا ظهر بينهم خلط كبير في تعداد المصادر وزمن تأليفها ومؤلّفيها، ونسبة الأسفار والإصحاحات إلى كل مصدر

[1] سعديا الفيّومي، الأمانات والاعتقادات، تحقيق: س لانداور، ط1، 1880، مطبعة ليدن، ألمانيا، ص128.

[2] أحمد هويدي، نقد التّوراة، مرجع سابق، ص19.

منها، وهذه التّخمينات المتفرّقة والمتضاربة لا يمكن أن ترتقي إلى درجة النّظرية وحتى في حال اجتماعها لأنّ الضّعيف لا يتقوى بالضّعيف، والصّفر مهما أضيف إليه من صفر فلن تتغيّر قيمته[1].

الدليل الثّاني: لو كان كلامهم صحيحا عن تعدد المصادر، فأين هي هذه المصادر؟ ولماذا لا توجد ضمن المخطوطات التي عثر عليها ممّا يتعلّق بالعهد القديم وهي تصل إلى عشرة آلاف مخطوطة؟[2]

الدّليل الثّالث: نظرية المصادر هذه صدرت في وقت كان فيه الأوربيون يكرهون اليهود فحاولوا الطّعن فيهم واتّهامهم بأنّهم زوّروا التّاريخ واخترعوا كتابا من عندهم وأضفوا عليه القداسة وحمّلوه عقائدهم الفاسدة مثل عقيدة شعب الله المختار، وعقيدة الأرض الموعودة، وهذا خطأ من الأوربيّين لأنّه قد تم اكتشاف مخطوطات قديمة تحمل هذه العقائد قبل فترة كره الأوربيّين لليهود.

الدّليل الرّابع: في قولهم أنّ موسى اعتمد في كتابته للتّوراة على مصادر كتابية قديمة تقليل من شأن الرّوح القدس وإهمال كبير لمهمّته في إيصال الوحيّ للرّسل وطمس بيّن لعقيدة الوحي.

الدّليل الخامس: أمّا ما يتعلق بتسمية الإله باسمين مختلفين: يهوه وإلوهيم والذي يقابله المصدران اليهوي والإلوهيمي، اللذان بنى عليهما روّاد نظرية المصادر أبحاثهم، فإنّ هذا راجع إلى أسلوب الكتابة في ذلك الوقت حيث كان معروفا عندهم التّكرار والتّنويع في الأسلوب، وهذا لبيان أنّ الكاتب أراد أن يؤكّد أفكاره المتّصلة والمرتبطة بهذا الاسم.

كما " أنّ استخدام غير اسم للإله في نفس المخطوطة هو أسلوب كتابة كان متعارفا عليه في الألفية الثّانية قبل الميلاد، فالاكتشافات الأثرية في بابل وأشور وثقافة ما بين النّهرين ومصر كلّها تؤكد أنّ المخطوطة الواحدة قد يذكر فيها غير اسم لنفس الإله"[3].

وحتى تكرار القصّة مرّتين أو ثلاثة بأسلوب مختلف فهو يعكس أيضا صورة حيّة لطريقة وأسلوب الكتابة المعروفة في اللغات السّاميّة والذي يشتهر بالتّكرار، وحتى الاكتشافات الأثرية التي تخصّ النّقوش القديمة التي عثر عليها في مصر والتي ترجع إلى 2400 سنة قبل الميلاد وجد فيها هذا

[1] انظر: حلمي القمّص يعقوب، مدارس النّقد والتّشكيك والردّ عليها، مرجع سابق، ج1ص274.

[2] انظر: وهيب جورجي كامل، الكتاب المقدّس والعقيدة، مرجع سابق، ص77.

[3] القسّيس أشرف فهمي، من هو كاتب سفر التّكوين، مرجع سابق، ص32.

التّكرار مثل نقوش أوني – وزير مصري 2400 ق.م– والتي تضمّ رواية وجُملاً موجزة، وعبارات تتكرر كثيراً[1].

الدّليل السّادس: طرح المحافظون إشكالا لإبطال تقسيم النصوص إلى قسمين إلوهيمي ويهوي حيث بيّنوا أنّ هناك آيات تضمّنت الاسمين معا، مثل ما جاء في سفر التّكوين (4/2)،(24/3) وفي سفر الخروج(30/9)، فكيف يمكن قسمة هذه الآيات على المصدرين معا[2]؟

الدّليل السّابع: نشأت هذه النّظرية في ظلّ سيادة نظرية التّطور التي قال بها داروين حيث حاول أصحابها أن يستعملوا نتائج نظرية التّطور في الدّراسات التّاريخية الدّينية، وهو ما قام به فلهاوزن في كتابه حول تاريخ بني إسرائيل حيث بيّن أنّ تاريخهم تطور عبر ثلاثة مراحل وفي كل مرحلة تظهر عبادات وتشريعات وطقوس جديدة استدعى كتابتها وتدوينها في مصدر مستقل جمعت هذه المصادر في زمن متأخر بعد ذلك، وقد ظهر فساد نظرية التّطور ففساد نظرية المصادر أولى[3].

الدّليل الثّامن: دليل المقارنة بين نتائج التّطور العلميّ والاكتشافات الأثرية وبين ما جاء في تأريخ وترتيب المصادر التي تكوّنت منها التّوراة على رأيّ أصحاب نظرية المصادر، فقد وجد الباحثون أنّ بعضا من أسفار التّوراة أو أجزاء منها، أقدم ممّا تصوّره فلهاوزن من حيث التّواريخ التي اقترحها[4].

الجهود العلميّة في الردّ على نظرية المصادر:

بذل المحافظون جهودا علميّة كبيرة في الردّ على نظرية المصادر ونتائجها تمثّلت في التّأليف وتأسيس اتجاهات نقدية جديدة، نبيّنها كما يلي:

---

[1] انظر: جوش ماكدويل، برهان جديد يتطلب قرارا، دط، دس، دار الثقافة، ص413.

[2] انظر: حلمي القمّص يعقوب، مرجع سابق، ج1ص286.

[3] انظر: وهيب جورجي كامل، الكتاب المقدّس والعقيدة، مع عرض ومناقشة لمدارس التّشكيك، ط1، 1996، مطبعة سامح، مصر، ص56، وسبق الحديث عن أثر نظرية التّطور في نشوء نظرية المصادر.

[4] انظر: سبتينو موسيكاتي، الحضارات السّامية، مرجع سابق، ص 157-158.

أوّلا: المؤلّفات العلميّة[1]: سنوردها حسب تسلسلها الزمني:

1- في سنة 1884، أصدر العالم الفرنسي فيجوروكس F. Vigourowx كتابا بعنوان:

- Les Livres Saints et la critique rationaliste, histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Écritures

ومعناه: " الكتب المقدّسة والنّقد العقلاني، تاريخ ودحض اعتراضات الكافرين على الكتاب المقدس"، رد من خلاله على مدارس النّقد.

2- في سنة1887 أصدر العالم كورنيلي R. Cornely كتابا بعنوان:

- Introductio Specialis in Ristoricos Veteris Testamenti Libros

ومعناه: " مقدمّة متخصّصة في تاريخ العهد القديم"، حيث اعترض على نظرية المصادر وناقشها وردّ عليها، وأعلن أنّ الكتاب المقدّس موحى به من الرّوح القدس، واعتبر التّقليد شاهدا على ذلك فهو الذي أوصله إلينا على هذه الصّورة.

3- في سنة 1914، أصدر داهس Dahse كتابا بعنوان:

- Die gegenwartige krisis in de alttestamentlichen,Kritik

ومعناه: " الأزمة الحالية في العهد القديم، النقد"، هاجم في مباحثه آراء فلهاوزن حول تواريخ المصادر.

4- في سنة 1925 لور Lohr انتقد نظرية المصادر الأربعة التي تعتمد على الفرض والتخمين.

5- في سنة 1926 أصدر كيتيل G. Kittel كتابا بعنوان:

- Die Probleme des Palastinischen Spatjuden tums and das Tbrchristentum.

ومعناه " مشكلات اليهودية الفلسطينية المتأخرة والمسيحية المعمدانية"، أيّد عمليّة الاستدلال بالتّقليد في صحّة وصول الأسفار القانونية.

---

[1] حول هذه الجهود العلمية ينظر:

- حلمي القمص يعقوب، مرجع سابق، ج1ص276-277.
- وهيب جورجي كامل، الكتاب المقدّس والعقيدة، مرجع سابق، ص50-51.

6- وفي سنة 1928، قام العالم سترنبرج Sternberg بهاجمة نظرية المصادر وأكّد نسبة التّوراة لموسى النّبيّ، الذي كتبها بعد الخروج من أرض مصر، ولم يستمدّها من أيّة مصادر سابقة.

7- وفي سنة 1933، أصدر العالمان ب. فولز P. Volz، ورودلف W. Rudolph كتابا بعنوان:

- Der Elohis tals Erzaler. Ein Irrwey der pentateuch Kritik.

ومعناه: " ضلالة نقد الأسفار الخمسة"، انتقدا فيه نظرية المصادر، وأظهرا من خلاله وحدة الكتاب المقدّس وأنه مصدر واحد هو اليهوي، وأمّا المصدران الإلوهيمي والكهنوتي فهما مكرّران عنه فقط.

9- وفي سنة 1934، أصدر الأستاذ اليهودي بجامعة روما: كاسيتو U. Cassuto، كتابا بعنوان:

- La questione della Genesi.

ومعناه: " مسألة سفر التّكوين"، أورد فيه جملة من الأدلّة القاطعة على وحدة التّوراة، وحاول أن ينقض نظرية المصادر في أصلها وموضوعها.

ظهور اتّجاه النّقد التّاريخي التّقليدي The Tradits-Historical Criticism:

مع بداية القرن العشرين ظهرت مدرسة النّقد التّقليدي التّاريخي The Tradits- Criticism Historical، تبنّت هذه المدرسة اتّجاها جديدا في دراسة الكتاب المقدّس ينادي بضرورة العودة إلى الفكر التّقليدي الأصيل الذي يرى أنّ الكاتب الحقيقيّ للتّوراة هو موسى النّبيّ نفسه، وإن كانت بعض العبارات القليلة قد أضيفت بعده مثل قصّة موته، واعتبر أنّه من الخطأ التّطلع إلى وجود وثائق متوازية معا عند وضع هذه الأسفار، خاصّة وأنّه لا أثر لهذه الوثائق على الاطلاق[1].

[1] انظر: كارين أرمسترونج، تاريخ الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص162.

الفصل الثّاني:

تهيئة الأرضية لتطبيق مناهج نقد الكتاب المقدّس.

ويتضمّن:

المبحث الأوّل: تهيئة الأرضية بنفي الأمّيّة والنّبوّة عن رسول الله وإنكار الوحيّ إليه.

المبحث الثّاني: المناهج الكلاسيكيّة في الدّراسات الإسلامية.

المبحث الثّالث: مناهج نقد الكتاب المقدّس وتطبيقاتها في الدّراسات الإسلامية ونقد القرآن الكريم.

المبحث الرّابع: المؤسّسون الأوائل لعلم نقد القرآن الكريم.

تمهيد:

حينما أحكم النّقاد الغربيون سيطرتهم على نظرة المجتمع الأوروبي- وحتّى غير الأوروبي- إلى الكتاب المقدّس، واستطاعوا بفضل أبحاثهم المعمّقة في مصادر التّوراة أن يصلوا إلى نتيجة مفادها أنّ التّوراة التي بين أيدي النّاس اليوم لا صلة لها بموسى ولا علم له بها، وإنّما كتبت بعده وجمعت من مصادر متنوّعة، وساهم في إخراجها على صورتها النّهائية كتبه كثيرون عبر قرون طويلة.

ولما كان غالب هؤلاء النّقاد ومن تتلمذ على أيديهم من المستشرقين المهتمّين بالدّراسات الإسلامية، فقد حاولوا إسقاط تجربتهم-التي نجحت إلى حدّ بعيد على مستواهم- على المصادر الإسلامية عموما وعلى القرآن خصوصا، كما حاولوا تطبيق ذات المناهج المتعلّقة بنقد الكتاب المقدّس على القرآن الكريم، ليصلوا إلى النّتائج نفسها.

وفي محاولتهم الإسقاطية هذه، حالت دونها عقبات كثيرة منعتهم من الوصول إلى مبتغاهم وتحقيق مآربهم، فسعوا إلى إزالتها، ولو بالكذب والافتراء والادّعاءات الفارغة، تمثّلت هذه العقبات في أمّية رسول الله ونبوّته وتلقّيه الوحي من ربه.

ولما كان الفرق شاسعا والبون واسعا بين القرآن والتّوراة، إذ لم يكن بينهما نقاط التقاء ولا زوايا تقاطع، وجد المستشرقون صعوبة بالغة في المقارنة بينهما، فسعوا إلى تهيئة الأرضية وتلطيف الجوّ، بما يتناسب مع غاياتهم ويحقّق مآربهم، من خلال إزالة تلك العقبات، وتنويع مناهج الدّراسة بالانتقال من المناهج الكلاسيكية إلى تطبيق مناهج نقد الكتاب المقدّس على القرآن الكريم.

المبحث الأوّل: تهيئة الأرضية بنفي الأمّيّة والنّبوّة عن رسول الله وإنكار الوحيّ إليه:

لمّا كانت النّبوّة ملازمة للوحيّ، وكانت الأميّة من دلائلها، التزم المستشرقون بنفيّها جميعها، لأنّها ثلاثية آخذ بعضها برقاب بعض، ولأنّ تهيئة الأرضيّة لتطبيق مناهج نقد الكتاب المقدّس في الدّراسات الإسلامية لا يمكن مع بقائها والاقرار بها، لذا سعى المستشرقون لإزالتها على النّحو الذي سنبيّنه في المطالب التّالية:

المطلب الأوّل: نفي الأمّية عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم:

ممّا هو مقرّر في كتب السّير وكتب الحديث والتّفسير انطلاقا من الأدلّة الواضحة الصّريحة[1] التي تدلّ على أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أمّيا لا يقرأ ولا يكتب[2]، غير أنّ هذا اليقين سعى المستشرقون إلى إبطاله وإثبات ضدّه، لأنّه يشكّل عقبة كؤودا أمامهم، فلا بدّ من إزالتها بكلّ وسيلة ونفيّها بكلّ حيلة، ورغم أنّ المستشرقين سعوا إلى رمي رسول الله بكلّ نقيصة، ولا نقيصة أعظم من أن يكون الواحد لا يحسن القراءة ولا الكتابة، إلاّ أنّهم تنكّبوا طريقهم وخالفوا أساليبهم التي اعتادوا عليها في تشويه صورة رسول الله فيما تعلّق بمسألة الأمّية، لأنّ إثباتها يمثّل عنصرا رئيسيّا " للتّدليل على طبيعة القرآن المعجزة"[3] على حدّ تعبير المستشرق الإنجليزي مونتمغري واط، كما أنّهم لو أثبتوها لأثبتوا ما يلزم عنها من النّبوة والوحيّ، وهذا ما يتحاشاه المستشرقون.

---

[1] انظر هذه الأدلّة مع شرحها في كتاب الدّكتور: قحطان عبد الرحمن الدّوري، أمّيّة الرّسول محمّد ، ط1، 1996، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.

[2] ذهب بعض العلماء المسلمين إلى محاولة إثبات أنّ رسول الله كان يحسن القراءة والكتابة وهو ما يؤدّي بالضرورة إلى نفيّ الأمّيّة عنه، ومهما كانت نتيجة أقوالهم فإنّهم لم يخرجوا عن عقيدتهم في النّبوّة والوحيّ، بخلاف المستشرقين الذين انتقلوا من نفيّ الأمّيّة عن رسول الله إلى نفيّ النبوة والوحي، انظر: ماهر جواد الشّمّري، النّبيّ محمّد في مؤلفات مونتمغري واط عن السّيرة النبوية دراسة تحليلية، ط1، 2019، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ص127-128، وانظر: عبد السّلام البكّاري، الصّديق بوعلام، الشّبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدّكتور عابد الجابري رؤية نقدية، ط1، 2009، دار الأمان، الرّباط، ص131.

[3] انظر: مونتمغري واط، محمّد في مكة، تعريب: شعبان بركات، دط، د س، المكتبة العصرية، بيروت، ص85.

وقد اعتمدوا في نفي الأمّية عن رسول الله على جملة من الشّبه التي جعلوها أدلّة، وهيّ:

أوّلا: حالة مكّة عند بعثه النّبيّ صلى الله عليه وسلّم:

يرى المستشرقون أنّ مكّة كانت حاضرة علمية تنتشر فيها القراءة والكتابة، كما كانت مركزا للتّجارة، وكان المكّيون يعرفون القراءة والكتابة، وعلى ضوء هذا فإنّ مونتمغري واط يفترض أنّ تاجرا نشيطا مثل محمّد لا بدّ أنّه كان على حظّ وافر من هذه الفنون التي كانت منتشرة في مكّة أيّام البعثة، كالقراءة والكتابة، وأعجب من هذا الذي فرضه واط، ما قرّره المستشرق الألماني رودلف، الذي قرّر أنّ مكّة كانت مشتهرة بالتّجارة والحركة المالية الكبيرة، وكان يدلى فيها بالبحوث وتلقى فيها المحاضرات.

ثم استبعد كل منهما أن ينشأ محمّد في هذه البيئة ولا يكون قد أخذ قسطا من هذه العلوم والفنون، لا سيما وأنه قد كان مشتهرا بالتجارة[1].

ثانيا: أقوال المشركين:

سجّل القرآن الكريم أقوال المشركين التي اعترضوا بها على رسول الله من أجل إبطال دعوته وردّ ماجاء به من وحيّ، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا﴾ (سورة الفرقان: 5)، وينتهي الأمر إلى غاية الغرابة أن يأتي المستشرقون في آخر الزّمان ليستدلّوا بنفس أقوال المشركين التي أبطلها القرآن قبل مئات السّنين على أنّ رسول الله كان يحسن الكتابة.

وقد استدلّ الفرنسي ريجيس بلاشير بهذه الآية على أنّ رسول الله قد كتب القرآن وجمعه من مصادر أخرى غير الوحي[2]، والمستشرق ألويس شبرنجر يعتقد أنّ رسول الله كان عنده كتاب بعنوان: " أساطير الأولين" يقرأ منه، ويعتمد عليه، حتى سخر منه زميله نولدكه[3].

---

[1] رياض العمري، مناهج المستشرقين ومواقفهم من النبيّ عرض ونقد في ضوء العقيدة الإسلامية، ط1، 2015، مركز التّأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ج2 ص942-943.

[2] نفس المرجع، ج2 ص943.

[3] انظر: تيودور نولدكه، مرجع سابق، ج1 ص15.

ثالثا: الاستدلال ببعض الألفاظ المبهمة وتأويلها حسب أهوائهم:

عمد المستشرقون إلى روايات قصّة بدء الوحي المذكورة في كتب الأحاديث والسّير، وفسّروها بما يتماشى مع مرادهم في نفيّ الأمّية عن رسول الله.

وممّن فعل هذا واط الذي يقول: " ويجب تفسير قول محمّد "ما أقرأ" ب "لا أستطيع القراءة" أو "التّلاوة" وهذا هو المعنى الطّبيعي"[1].

يريد من كلامه هذا أن يصوّر أنّ محمّدا لم يقصد أنّه لا يعرف القراءة، إنّما كان في وضع لا يستطيع فيه القراءة.

ومنهم الفرنسي ريجيس بلاشير الذي أولى اهتماما كبيرا بالرّوايات المتعلقة بالموضوع، وحاول أن يجد فيها دليلا على دعواه، فزعم أنّه وجده في قول سهيل بن عمرو لرسول الله في قصّة صلح الحديبيّة :" اكتب كما كنت تكتب من قبل، "باسمك اللهم"، حينما اعترض على قول رسول الله للكاتب "اكتب بسم الله الرحمن الرحيم""[2].

وقد ذهب عامّة المستشرقين إلى تفسير لفظة الأمّيّ وما في معناها إلى القول بأنّها تعني الأمي: أي الوثني أو غير الكتابيّ، أي: الذي لم يعرف كتابا منزّلا من السّماء[3].

رابعا: الاعتراض على الأدلّة الإسلاميّة التي تثبت أمّية رسول الله:

عارض المستشرقون الأدلّة الإسلامية التي تثبت أميّة رسول الله بشبه سخيفة، تمثّلت في الطّعن في نوايا المسلمين من وراء إثبات أمّية رسول الله، حيث اتّهموا المسلمين بالاعتماد على قضية الأمّية وجعلها دليلا على نبوّة محمّد، إذ كيف لرسول الله أن يأتي بهذا الكتاب العظيم الذي احتوى على علوم عديدة ومعارف جديدة وأخبار غيبية لم يعرف لها العرب ولا غيرهم مثيلا، وهو مع ذلك أمّيّ لا يقرأ ولا يكتب، وهو الأمر الذي لم يتقبّله المشركون قديما والمستشرقون حديثا[4].

[1] مونتمغري واط، محمّد في مكة، مرجع سابق، ص85.

[2] انظر: مشتاق بشير الغزالي، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ط1، 2008، دار النّفائس، سوريا، ص116.

[3] انظر: رياض العمري ، مرجع سابق، ج1 ص 944.

[4] انظر: لخضر شايب، نبوّة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر، دط، دس، مكتبة العبيكان، السّعودية، ص392.

المطلب الثّاني: إنكار النّبوّة:

كما سبق ذكره في مسألة الأمّيّة، فإنّ مسألة النّبوّة شكّلت هي الأخرى عائقا كبيرا أمام المستشرقين، ووقفت لهم حاجزا متينا، وحالت دون الوصول إلى أغراضهم، فلا يستقيم لهم ما يصبون إليه، مع بقاء صفة النّبوّة ملازمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلابدّ إذن من ضرورة نفيّها عن رسول الله وتجريده منها وإظهاره في صورة الإنسان العاديّ الذي لا صلة له بها وبالوحي الملازم لها، ولعلّ قائلا يقول: إنّ الأمر طبيعي منهم لأنّهم لا يعرفون النّبوّة ولا يعرفون الوحيّ، والجواب كلاّ، فهم يعرفون النّبوّة ويعرفون الوحيّ لأنّ غالبهم نشأ في أحضان كلّيات اللاهوت وكان منهم الآباء والقساوسة والمنصّرون، والفرق بين مفهومهما في الإسلام ومفهومها في اليهوديّة والمسيحيّة فرق في بعض التّفاصيل فقط لا في أصل وجودهما، وسنحاول في هذا المطلب الوقوف مع المستشرقين في إنكارهم لصفة النّبوّة عن رسول الله.

لماذا نفيّ النّبوّة؟

قبل الوقوف على سبب نفيّ النّبوّة، نشير إلى أنّ المستشرقين النّافين لنبوّة رسول الله كانوا على فئتين:

الفئة الأولى: وتضمّ المستشرقين الذين أبانوا إنكارها، مستعملين في ذلك عبارات فجّة وغليظة ملؤها الحقد والكراهية والبغضاء، خلت من أساليب العلماء ومناهجهم في البحث والتّحقيق، وقد وصفهم المستشرق الفرنسي إميل درمنغم في كتابه حياة محمّد قائلا: " فقد زعموا أنّ محمّدا لصّ نياق وزعموه متهالكا على اللهو، وزعموه ساحرا وزعموه رئيس عصابة من قطّاع الطّرق، بل زعموه قسّا رومانيا مغيظا محنقا إن لم ينتخب لكرسي البابوية"[1].

الفئة الثّانية: وتضمّ المستشرقين الذين حاولوا الظّهور بمظهر العدل والاحترام والتّقدير لرسول الله فلم يجدوا حرجا في وصفه بالأوصاف الحسنة كالعبقريّة والصّدق والصّبر وحسن القيادة والتّدبير وغيرها، ويخفون في ثنايا هذا الاحترام نفيّ النّبوّة، وغالب المستشرقين ينتمون إلى هذه الفئة ومن

[1] انظر: هدى مرعي، الأدلّة على صدق النّبوّة المحمّدية، ط1، 1991، دار الفرقان، الأردن، ص454.

أشهرهم: توماس كارليل صاحب كتاب الأبطال[1]، وهاملتون جب في كتابه "دراسات في حضارة الإسلام"[2]، ومايكل هارت صاحب كتاب " المائة شخص الأكثر تأثيرا في العالم" حيث وضع رسول الله على رأس القائمة[3]، ووليام موير في كتابه "حياة محمّد "، وول ديورانت في موسوعته قصة الحضارة....... وغيرهم[4]

أمّا الإجابة عن سؤالنا لماذا التّأكيد على نفيّ النّبوّة فنتركها للمستشرق نورمان دانيال (1919-1992) Norman Daniel الذي يقول: " لقد بدا لأولئك الأكثر اهتماما أنّ الهجوم المسيحيّ يجب أن يوجّه بمجمله إلى تعرية الرّسول، فإذا أمكن إظهاره على حقيقته أي: تجريده من صفات النّبوّة، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى انهيار صرح الإسلام كلّه"[5].

يقول عبد الكريم الخطيب: " أبى كثير من هؤلاء أن يعترف لمحمّد بأنّه نبيّ وأنّه تلقى شريعته من السّماء ضنّا منهم على شريعة الإسلام أن تفيض من هذا الينبوع العلويّ وأن تتّصل أسبابها بالسّماء....وبذلك يذهب محمّد كما ذهب العظماء في متاحف التّاريخ "[6].

فواضح إذن أنّ المستشرقين يريدون من وراء نفيّ النّبوّة قطع الصّلة بين رسول الله والوحيّ، بين الإسلام والسّماء، يريدون أن يكون الإسلام دينا أرضيا لا سماويا، دينا محمّديا[7] لا ربانيا، دينا خليطا من نتاج عقول البشر على اختلاف مشاربهم ونزعاتهم، وإذا قطعوا الأسباب الحقيقيّة والصّلة اليقينيّة فإنّهم سيضعون بعد ذلك ما يشاؤون من الأسباب والصّلات.

---

[1] انظر : توماس كارليل، الأبطال، ترجمة: محمّد السّباعي، دط، دس، دار الكتاب العربي، ص55. وطبع كلامه عن رسول الله في كتاب مستقلّ لنفس المترجم بعنوان: محمّد المثل الأعلى، ط1، 2008، مكتبة النافذة، مصر.

[2] انظر: هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس، محمد نجم، محمود زايد، ط3، 1979، مؤسسة فرنكلين، ص248.

[3] ترجمه أنيس منصور بعنوان: الخالدون مائة أعظمهم محمّد وهو منشور.

[4] انظر: هدى مرعي، مرجع سابق، ص454.

[5] انظر: عمر لطفي العالم، المستشرقون والقرآن دراسة نقديّة لمناهج المستشرقين، ط1، 1991، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ص49.

[6] عبد الكريم الخطيب، النبيّ محمّد ، ط2، 1976، دار الفكر العربي، ص77

[7] لذلك تراهم يسمّون الإسلام بالمحمّدية muhammadanism ويسمون المسلمين بالمحمّديين.

إن لم يكن محمّد نبيّا فماذا يكون؟

حينما توهّم المستشرقون أنّهم ارسوا قواعد هذه التّهمة وتخلّصوا من هاجس النّبوّة الذي ظلّ يؤرّقهم ويمنعهم من مواصلة مسيرة الطّعن والتّشويه، راحوا بعد ذلك يتفنّنون بمزيد من الكذب والافتراء في محاولة إيجاد المخارج لما جاء به محمّد صلى الله عليه وسلم، لأنّ الذي جاء به تعجر عنه القوى البشرية المجرّدة ولو كانت من الأبطال أو العظماء أو من كبار الحكماء، فاختلفت في ذلك رؤاهم وتنوعت تفسيراتهم، فقد زعموا أنّ رسول الله ما هو إلاّ:

- **مريض مصاب بحالة من الهوس:**

يقول المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون (1841-1931): " ويجب عدّ محمّد من فصيلة المتهوّسين من الناحية العلمية، ...ومحمّد كان يجد في هوسه ما يحفّزه على اقتحام كل عائق"[1] وذهب كثير من المستشرقين إلى هذا الرّأي مثل الألماني غوستاف فايل(1808-1889) والألماني شبرنجر(1813-1893)، والإنجليزي كارليل (1795-1881)[2].

- **صاحب مخيّلة خلاّقة:**

زعم واط أنّ محمّدا كان يملك مخيّلة خلاّقة هي سبب إبداعه فهو عنده" رجل تجسّدت فيه التخيّلية الخلاّقة حتّى الأعماق فاستطاع ابتكار أفكار لها الصّلة بعمق قضيّة الوجود البشريّ"[3].

- **مصلح اجتماعي:**

ذهب المستشرق الألماني هربرت جريمه (1864-1942) في كتابه "محمّد" إلى أنّ رسول الله لم يكن داعيا إلى أيّ دين جديد، إنّما كان يدعو إلى نوع من أنواع الاشتراكية وهذا بسبب الأوضاع الصّعبة في مكّة وتلك الفوارق الاجتماعية بين الفقراء والأغنياء التي سعى محمّد إلى إزالتها حيث فرض على الأغنياء مساعدة المحتاجين، وليتقبلوا ذلك استخدم عقيدة اليوم الآخر للتّأثير عليهم[4].

---

[1] غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ط1، 2018م، وكالة الصحافة العربية، مصر، ص175باختصار.

[2] انظر: لخضر شايب، مرجع سابق، ص93.

[3] رياض العمري، مرجع سابق، ص527.

[4] انظر: محمود حمدي زقزوق، الاسلام في تصورات الغرب، ط1، 1407هـ/1987م، مكتبة وهبة، مصر، ص169-170.

- **نبيّ مصنوع:**

ذهب أبو موسى الحريري في كتابه: " قسّ ونبيّ"، وقلّده خليل عبد الكريم في كتابه "الجذور التّاريخية للشّريعة الإسلامية"، إلى الزّعم بأنّ محمّدا النّبيّ، ما هو إلاّ نبيّ مصنوع صنعه ورقة بن نوفل بمساعدة ابنة عمّه خديجة بنت خويلد زوجة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وبعدها[1].

المطلب الثّالث: نفيّ الوحيّ:

بعد أن نفى المستشرقون نبوّة محمّد صلى الله عليه وسلم، انتقلوا إلى نفيّ ما هو لازم عنها ومترتب عليها ويمثل أهمّ خصائصها وهو الوحيّ، فهم ماضون في سبيل تفكيك ثنائية النّبوة والوحيّ[2]، فرسول الله عندهم لم يتلق الوحي من ربه لأنّه لم يكن نبيّا، وما زعم أنّه وحيّ قد أخذه من مصادر أخرى، إما مشافهة أو قراءة (لأنّه لم يكن أمّيا حسبهم)، فحاله كحال تلميذ نجيب كان متميّزا بمخيّلة خلاّقة ونباهة كبيرة وفطنة شديدة، يجلس يتلقّى عن علماء مكّة التي كان يدلى فيها بالبحوث وتلقى فيها المحاضرات من قبل علماء أهل الكتاب، فاستطاع محمّد بفضل هذه العوامل أن يجمع ما زعم أنّه وحي من عند الله.

ويحسُن بنا في هذا المقام أن نعرّج على نقطة مهمّة نبيّن من خلالها أنّ الغالبيّة العظمى من المستشرقين كانوا أهل كتاب، يهودا ونصارى مؤمنين بأنبيائهم وبكتبهم المقدسة، وغالبهم يعرف عقيدة الوحيّ[3]، كما عرفوا عقيدة النّبوّة، لأنّهم درسوا في كلّيات اللاهوت وتخرجوا فيها، ونالوا شهاداتهم العليا هناك، فمشكلتهم ليست في عموم الوحيّ، إنّما في خصوصية الوحيّ إلى محمّد، لذلك بذلوا قصارى جهدهم في إثبات أنّ ما جاء به رسول الله من الوحيّ ما هو إلاّ ما أخذه من كتب اليهود والنّصارى، فلو كانوا ينكرون الوحيّ عموما لأنكروا كتبهم أيضا.

---

[1] سيأتي الحديث عن المؤلفين وكتابيهما في الفصل القادم.

[2] انظر: محمّد زين العابدين، شبه المستشرقين حول النّبوّة والدّعوة، رسالة ماجستير، إشراف: عمارة نجيب محمّد، جامعة الأزهر، كلية الدّعوة وأصول الدّين بالقاهرة، قسم الدّعوة والثّقافة الاسلامية، 1413هـ، ص113.

[3] انظر مثلا:

- يوسف رياض، وحي الكتاب المقدّس، ط1، 2008، مطبعة الإخوة، مصر، ص23.
- وجيه يوسف، وحي الكتاب المقدّس رؤية مصلحة، ط1، 2017، الرابطة الإنجيلية بالشّرق الأوسط، مصر، ص13.

الغاية من نفيّ الوحيّ:

من خلال النّظر في مواقفهم، والوقوف على مقولاتهم يمكننا أن نستخرج من ثناياها تلك الغايات السّيئة التي سعوا إليها من خلال إنكار الوحي، والتي تمثلت في:

* الطّعن في رسول الله وتجريده من أعظم خصائصه، وهيّ خاصّية الوحيّ.

* تصوير رسول الله في صورة البشر العاديّ، الذي لم يكن نبيّا يوحى إليه.

* الطّعن في ما جاء به من دين الإسلام، وإبرازه على أنّه دين من صنع محمّد.

* محاولة إرجاع الدّين الإسلامي، بعد قطع الصّلة بينه وبين الوحيّ إلى مصادر أخرى.

* من المصادر البديلة التي وضعوها كتب اليهود والنصارى وعلمائهم ومن أسلم منهم.

* إبطال صحّة المصادر الإسلاميّة، المتمثّلة في القرآن والسّنة، وربطها بمصادر أخرى، وجعلها غير مستقلّة بذاتها، إنّما هي مستوحاة من غيرها.

تلك هي أهدافهم التي بذلوا في سبيل الوصول إليها كل السّبل، واستنفذوا جميع الحيل، ويجمعها شعار واحد وهو قطع الصّلة بين رسول الله والسّماء[1].

البدائل التي وضعها المستشرقون عن الوحيّ:

لم تتوقف مهازل المستشرقين وترّهاتهم عند هذا الحدّ، ولم يقنعوا بمجرد النفيّ، بل راحوا يتنافسون في إيجاد المخارج لأقوالهم ومزاعمهم، لأنّ الذي جاء به رسول الله ليس أمرا عاديّا تستطيعه البشر أو يدخل تحت قدراتهم، وفي الوقت الذي لم يجدوا إلى إنكاره سبيلا ولم يستطيعوا له تأويلا، اهتدوا إلى تلك التّخريجات الفجّة، وجعلوها كبدائل عن الوحي، تلتقي كلّها في نفيّ مصدره الإلهيّ[2]، وكعادتهم في اختلاق الأباطيل وزخرفة الأقاويل، تنوعت مذاهبهم وتعدّدت مشاربهم التي فحواها أنّ ما جاء به رسول الله ما هو إلاّ " إبداع ذاتي، أو إشراق روحي، أو إنجاز أدبي، أو

[1] انظر: إدريس مقبول، آراء المستشرقين حول مفهوم الوحي، ندوة القرآن الكريم في الدّراسات الاستشراقية 7-2011/06/9، السّعودية، ص18

[2] انظر: مشتاق بشير الغزالي، الوحي والقرآن ومستقبل الإسلام، ط1، 2017، دار النهضة العربية، بيروت، ص33.

مشروع محمّدي، أو توصيل فكري، أو إملاء إنسانيّ"[1]، هذا على سبيل الإجمال، أما على التّفصيل، فيمكننا حصر هذه البدائل وتقسيمها إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: أصحاب نظرية الوحيّ النّفسيّ:

ترى هذه المجموعة من المستشرقين أنّ الوحيّ أمر نفسيّ (ذاتيّ داخليّ)، وما جاء به محمّد وزعم أنّه وحي من عند الله فهو من وضعه وتأليفه، ولم يأخذه من غيره، إنّما جاء به من إبداع نفسه، وذلك لما كان يتمتّع به من ذكاء حادّ، ونباهة شديدة، وعبقريّة فائقة، وفصاحة لائقة، ونفس صافية وهمّة عالية، وفطرة سليمة وأخلاق قومية، إضافة إلى ما انقدح في ذهنه وصُقلت عليه شخصيّته من بغضه للشّرك الذي كان عليه قومه، وميله إلى العبادة والتحنّث والانعزال.

إضافة إلى كونه ابن البيئة المكّية بيئة اللغة والشّعر والفصاحة والبيان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى بيئة النّظام الاقتصادي الجائر الذي يعظّم الأغنياءَ ويحتقر الفقراءَ- هذا الوضع الذي كان لا يعجب رسول الله- كلّ هذه الأمور جعلت نفس رسول الله - حسبهم- نفسا كبيرة تتوق إلى الإصلاح والتّغيّير، فجاءها ما زعمته وحيا، وهؤلاء لا حرج عندهم في وصف رسول الله بالصّدق وسموّ النّفس، لكنّهم لا يسحبون هذا الصّدق على الوحيّ.

يقول واط: " فالقول بأنّ محمّدا كان صادقا لا يعني أنّ القرآن وحيّ حقّ وأنّه من صنع الله، إذ يمكن أن نعتقد بدون تناقض أنّ محمّدا كان مقتنعا بأنّ الوحيّ ينزل عليه من عند الله وأن نؤمن في الوقت نفسه بأنّه كان مخطئا"[2].

من خلال ما سبق يتّضح أنّ واط يفرق بين شعور رسول الله الدّاخلي وبين الوحيّ الخارجيّ فيصف رسول الله أنّه صادق في الأوّل، مخطئ في الثّاني، وكونه صادقا في الأوّل لا يعني بالضرورة أنّه صادق في دعواه أنّ ما تلقاه كان وحيا خارجيّا، وما هو في حقيقة الأمر إلاّ وحيّ نفسيّ تَكوّن لديه من حالة اللاشعور أو حالة اللاوعي الجماعي.

[1] المرجع السابق، ص26.

[2] مونتمغري واط، محمد في المدينة، تعريب: شعبان بركات، دط، دس، المكتبة العصرية، بيروت، ص496.

ومنهم إميل درمنغم الذي سنح بخياله بعيدا، وأراد أن ينقل لنا صوّرا من صنع خياله، فزعم أنّ رسول الله لم يتلق الوحي عن أمر خارجيّ، إنما صنعه من خلال حالات التّأمل التي كان يمرّ بها فعنده أنّ رسول الله كان يجلس مع المساء مستلقيا على صخرة، وهو يتأمّل حال الرّعاة عائدين مع أغنامهم فيسمع أصواتها وأصوات نقر عِصيّهم على الحجارة، ثمّ إذا أقبل الليل تحوّل إلى التّأمل في النّجوم والكواكب خاصّة في ليالي صيف الصّحراء، ولكثرتها وشدّة نورها كان يُخيّل إليه أنّه يسمع أصواتها[1].

يريد إميل أن يقول أنّ الوحي منبعه التأمّل لا شيء غيره.

ومن أنصار هذا الاتّجاه شيخ المستشرقين الألمان كارل بروكلمان الذي يقول: "وهكذا نضجت في نفسه الفكرة أنّه مدعوّ إلى أداء هذه الرّسالة، رسالة النّبوّة.... حتّى أعلن ما ظنّ أنّه قد سمعه كوحيّ من عند الله"[2].

ومنهم المستشرق السويدي تور أندريه (1885_1947) Tor Andrae، الذي يرى تقريبا نفس رأي واط حيث يرى أنّ محمّدا كان يتمتّع بالصّدق والإخلاص في دعواه، إلاّ أنّ الوحيّ ما هو إلاّ إلهام نفسي، وتجربة ذاتية صادقة، وهو تلك الموّاد التي تمتلكها الرّوح، سواء كانت واقعيّة في الوعيّ أو مخفيّة في اللاوعي، وهو محدّد مسبّقا من قبل الأفكار والرّغبات السّرية، التي استقرّت في ذهنه من خلال سنوات من التّرقب[3].

وكلّ من فسّر الوحيّ بهذا التّفسير يريد أن يقول بأنّ محمّدا من خلال تأمّلاته وخبراته المكتسبة منذ طفولته القاسية وحالة اليتم التي عاشها، مع ما كان له من صلات بأهل مكّة، تكوّن لديه هذا اللاشعور الذي ظهر له فيما بعد كأنّه وحيّ، والحقيقة أنّ أخبار الغيب التي جاء بها رسول الله

[1] انظر: إميل درمنغم، الشخصية المحمّدية، السّيرة والمسيرة، ترجمة: عادل زعيتر، ط3، 2005، الشّعاع للنشر والتوزيع مصر، ص71-72.

[2] كارل بروكلمان، تاريخ الشّعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه فارس، منير البعلبكي، ط5، 1986، دار العلم للملايين، بيروت ص36.

[3] انظر: عصام هادي السّعيدي، الدّراسات القرآنية في الاستشراق السّويدي، ط1، 2020، المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية، العراق، ص58.

تهدم هذه النّظرية من جذورها، لأنّ النّفس مهما صنعت من أفكار فلا يمكن لها أن تطّلع على الغيب أبدا[1].

وهذا الوحي النّفسي الذي يدّعونه، قد تعدّدت أقوالهم في مسألة متعلّقة به وهي الحالة التي تكون عليها النّفس عند فيضها بهذا الوحي، فواط يرى أنّ الحالة هي شعور النّفس المنسيّ أو المكبوت وهو ما يعرف عند علماء النّفس باللاشعور أو اللاوعي، ويرى أنّه قد يكون اللاوعي الجمعي ويرى آخرون أنّ هذه الحالة هي ما يمليه العقل الباطن أو الإلهام السّمعي، أو هي حالة تنويم ذاتي أو حالة تشبه الحالة التي يكون عليها الكهّان والمنجّمون، وهو ما جعل القرآن يأتي مسجوعا على طريقتهم في الكلام، أو هو انفعالات عاطفية، أو تجربة ذهنية[2].

وقد ذهبوا جميعا إلى أنّ نفسية محمّد كانت تنتظر هذا الوحي مستعدّة له، بما كانت تحمله من تلك الصّفات سابقة الذّكر كما يرى واط[3]، وجولد تسيهر[4].

ولعلّ جنوحهم إلى القول بالوحيّ النّفسي راجع إلى اعتمادهم على منهج التّحليل النّفسي، وهو منهج حادث ظهر متزامنا مع ظهور أبحاث هؤلاء المستشرقين المعاصرين، حيث يرى علماء النّفس أنّ الخبرات التي تنطوي عليها النّفس وتتكوّن عبر السّنين، تنقسم إلى قسمين: خبرات واقعية: وهي ما يُعرف بالشّعور، وخبرات منسية أو مكبوتة أو مخفيّة بسبب ما سببته من آلام وأمراض للنّفس وتنغيص للحياة، ويدخل فيها أيضا ذكريات الطّفولة وخبراتها المكبوتة، تُعرف باللاشعور.

وهذا اللاشعور عندهم لا يزول نهائيا، إنّما يبقى مسيطرا على العقل قائدا لشخصية الإنسان

---

[1] انظر: رائد محمّد أبو ريّة، السّيرة النّبوّية في فكر مونتمغري واط وكارين أرمسترونغ دراسة تحليلية تقويمية، رسالة ماجستير، إشراف: عبد المنعم أبو شعيشع، جامعة الأزهر الشّريف، كلية أصول الدّين والدّعوة بطنطا، قسم الدّعوة والثّقافة الإسلامية، دس، ص338.

[2] انظر أقوالهم في : محمود ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ط1، 1996، دار الدّعوة، مصر، ص123 وما بعدها، عمر رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، دط، دس، دار طيبة، السّعودية، ج1 ص381.

[3] انظر: مونتمغري واط، محمّد في مكة، مرجع سابق، ص81.

[4] انظر: جولد تسيهر، العقيدة والشّريعة في الإسلام، تعريب جماعة من العلماء، ط2، دس، دار الكتب الحديثة، مصر، ص17.

متحكّما في سلوكه، موجّها لتصرّفاته، يظهر في سلوكه على شكل مرض نفسيّ، لأنّه يخالف المجتمع في مألوفاته.

أمّا اللاوعيّ الجمعي فيختلف عن اللاوعي الفرديّ في أنّه يمثّل خبرات الأسلاف، الضّاربة في أعمال التّاريخ التي يشترك فيها عموم النّاس، فهو عائد إلى جماعة من النّاس لا إلى فرد بعينه ويرى هؤلاء أنّ الدّين ينشأ من هذا الوعي اللاجمعيّ[1].

المجموعة الثّانية: أصحاب نظرية الوحيّ المرضيّ:

يفسّر روّاد هذه النّظرية الوحيّ بأنّه ما نتج عن تلك الحالة العصبية أو الهيستيرية التي كانت تصيب رسول الله وهي عندهم حالة صرع، تسبّب له العزلة عن النّاس وعن كلّ ما حوله، ويهيم بسببها بين الجبال لفترة طويلة تؤثّر عليه حتى تجعله يسمع أصواتا كغطيط النّائم، وتصيبه بالحمّى حتى يتصبّب منه العرق ويصير جسمه ثقيلا، أو هي حالة هستيرية، وتهيّج عصبيّ، يتعصّب من خلالها مزاجه، ويصاب بالقلق، وكثرة الانفعالات وهيجان العواطف، ويختلط عليه كلّ شيء حوله، حتى الليل والنّهار فلا يفرّق بينهما، وقد ظهر عليه أثر هذه الحالة في جسمه فنحل، ولونه فشحب وقواه فخارت[2].

ونجد من أنصار هذا النّظرية:

* غوستاف لوبون القائل: " ويجب عدّ محمّد من فصيلة المتهوّسين من النّاحية العلميّة كأكبر مؤسّسي الدّيانات"[3].

---

[1] انظر: سيجمون فرويد، الموجز في التّحليل النّفسي، ترجمة: سامي محمود، عبد السّلام القفّاش، دط، 2000، مكتبة الأسرة، مصر، ص138، وانظر أيضا: إريك فروم، الدّين والتّحليل النّفسي، ترجمة: فؤاد كامل، دط، دس، مكتبة غريب، مصر، ص21.

[2] انظر: عمر رضوان، مرجع سابق، ج1 ص398.

[3] غوستاف لوبون، حضارة العرب، مرجع سابق، ص175.

* رونالد بودلي الذي يقول عن رسول الله: " وقد انتابه على مرّ الأيّام حالة عصبية في تفكيره......وكثيرا ما فقد وعيه وسقط على الأرض كأنّه قد فارق الحياة، وكان يتشنّج أحيانا....فالأكثرية تجزم أنّ محمّدا كان مصابا بالصّرع"[1].

* ومن أنصار هذه النّظرية أيضا نجد كلاّ من ألويس شبرنجر، الذي يرى أنّ رسول الله كان مريضا بالصّرع والهيستيريا معا وقد ورث بعضا منها عن أمّه، وغوستاف فايل الذي فسّر ظواهر الوحيّ من الحمّى وسماع صوت كصوت صلصلة الجرس بنوبات الصّرع والاضطرابات العصبيّة، ونولدكه الذي ربط الوحي بداء الصّرع المزعوم[2].

وهاهنا حقيقة مهمّة وجب التّنبيه عليها وهي أنّ القائلين بأنّ الوحي هو ما نتج عن هذه الحالة العصبية هم قلّة إذا ما قورنوا بمن سبقهم، كما أنّ مواقفهم قوبلت بالرّفض من قبل زملائهم المستشرقين من أصحاب نظرية الوحيّ النفسيّ، وقد كفونا مؤنة الردّ عليهم وبيان بطلان أقوالهم[3].

كما أنّ رأي المستشرق مونتمغري واط في الوحيّ هو الرّأي السّائد في الأوساط العلميّة الأوربيّة لما عرف عنه من اهتمام كبير بسيرة النّبيّ محمّد، في جميع مراحلها في مكّة، أو في المدينة، واهتمّ بحياة رسول الله كنبيّ وكرجل دولة، ومن جملة اهتماماته أيضا اهتمامه بالوحيّ، فناقشه في مؤلفاته وكرّر هذه المناقشة بأساليب متنوعة- سبق ذكر بعضها- بل وصل به الأمر إلى التّأليف المستقلّ حوله فألّف كتابه : " islamic revolution in the modern world "، أي: " الوحي الإسلامي في العالم الحديث"[4]، وذكر فيه خلاصة رأيّه حول الوحيّ، ونظرا لذيوع صيته، كان يعتبر مرجعا لزملائه من المستشرقين، يصدرون عن رأيه ويرون بما يرى.

---

1 ر.ف. بودلي، الرّسول حياة محمّد، ترجمة: محمّد فرج، عبد الحميد جودة، دط، دس، مكتبة مصر، مصر، ص57-58.

2 انظر: مشتاق بشير الغزالي، مرجع سابق، ص53، وانظر: إدريس حامد محمّد، آراء المستشرقين حول مفهوم الوحيّ عرض ونقد، مرجع سابق، ص54 وما بعدها.

3 انظر بعضا من أقوالهم عند: محمّد رشيد رضا، الوحيّ المحمّدي، ط1، 2005، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 59 وما بعدها.

4 وقد ردّ عليه الأستاذ مشتاق بشير غزالي في كتابه، الوحي والقرآن ومستقبل الإسلام استقراء في كتاب الوحي الإسلامي للمستشرق مونتجمري وات، سبق ذكره.

قال فرانسسكو غابرلي: " إنّ مؤلّفات واط التي امتد تألفيها بين سنوات (1950-1960) تمثّل آخر وجهة نظر علماء الغرب بالنّسبة إلى نبيّ الإسلام"[1].

وخلاصة رأيّ واط أنّ رسول الله كان صادقا في نفسه مخطئا في ما اعتقد أنّه وحي.

تنبيه:

في ختام هذا المبحث الذي بينّا من خلاله أنّ المستشرقين يرمون من قوس واحدة تجاه هدف واحد، وهو النّبوّة والوحي، لا يفوتنا أن ننبّه إلى قضية مهمّة وهي تلك الاعترافات والشّهادات التي قد يصادفها الباحث من قبل بعض المستشرقين في العصر الحاضر التي أدلوا بها في سياق حديثهم عن صنيع أسلافهم في القرون الوسطى من الرّهبان والقساوسة والرّحالة وحتّى المبشّرين الذين تولّوا الكتابة عن الإسلام والمسلمين الذين لعبوا دورا كبيرا في رسم صورة نمطيّة غايّة في السّوء والتّشويه للإسلام ولكلّ ما يتعلّق بالإسلام.

ومن الاعترافات المهمّة في هذا الصّدد ما كتبته المستشرقة البريطانية كارين أرمسترونغ (1944- يومنا) في كتابها " سيرة النبيّ محمّد" حيث قالت في مقدّمته: "كانوا يرسمون صورة شائهة للإسلام تعكس بواعث قلقهم الدّفينة" -تقصد ما كان يفعله الغربيّون في القرون الوسطى- ثمّ تضيف قائلة: "كان علماء الغرب يهاجمون الإسلام ....ويصفون محمّدا بأنّه المدّعي الأكبر ويتّهمونه بأنّه أنشأ دينا يقوم على العنف ويمتشق السّيف لفتح العالم"[2]، ثمّ عقدت فصلا كاملا تحت عنوان: " العدوّ محمّد "، رصدت من خلاله تلك الجهود التي بذلها علماء الغرب في العصور الوسطى من أجل تشويه صورة الإسلام ونبيّ الإسلام، حتى سادت هذه الصّورة واستقرّت في أذهان الغربيّين وعرفوا رسول الله بها بدءا من سنة 1120[3].

---

[1] Francesco Gabrieli, Muhammad and the Conquests of Islam, 1st ,Ed ,1968 ,World Publishing Company, p21.

[2] كارين أرمسترونغ، سيرة النّبيّ محمّد، ترجمة: فاطمة نصر ومحمّد عنّاني، ط2 ،1998م، دار اللواء للطّباعة، مصر، ص17.

[3] نفس المرجع، ص39.

وفي اعتراف آخر لا يقلّ أهميّة عن سابقه من المستشرق الإنجليزي ريتشارد سوذرن(1912-2001) في كتابه: " صورة الإسلام في أوربا في القرون الوسطى"، حيث بيّن أنّ تلك الصورة السّيئة عن الاسلام وعن نبيّ الإسلام لم تتشكّل دفعة واحدة بل تشّكلت عبر مراحل تاريخية، ثمّ قام برصد تلك المراحل وبيّن كيف تشكّلت هذه الصّورة السّيئة[1].

وبكلّ جرأة بيّن المستشرق الألماني بيكر (1876-1933) سبب هذا العداء وهذا التّشويه المقصود للإسلام في القرون الوسطى حيث قال: " إنّ هناك عداء من النّصرانية للإسلام بسبب أنّ الاسلام عندما انتشر في العصور الوسطى أقام سدّا منيعا في وجه انتشار النّصرانية، ثم امتدّ في البلاد التي كانت خاضعة لصولجانها"[2].

ولعلّ سؤالا يتبادر إلى الأذهان ما علاقة صورة الإسلام في القرون الوسطى بعلاقتها في العصر الحديث؟ والجواب يأتي من المستشرقين أنفسهم فقد اعترفوا أنّ الأوربيّين في العصر الحديث لا يزالون قابعين تحت تأثير تلك الصّورة المشوّهة التي ورثوها عن أسلافهم، تقول كارين أرمسترونغ: " أصبحت هذه الصّورة الزّائفة للإسلام تمثّل إحدى الأفكار الرّاسخة في أوربا بل لا تزال تؤثّر في آرائنا ونظرتنا إلى العالم الإسلامي"[3]، وتقول أيضا: " إذ ما يزال من الشّائع عند أبناء الغرب أن يسّلموا دون نقاش بأنّ محمّدا ليس سوى رجل استغلّ الدّين في تحقيق الفتوحات وسيادة العالم وأنّ الإسلام دين عنف يعتمد على السّيف"[4]، ويقول المستشرق الفرنسي هنري دي كاستري (1850-1927) :" وأردت التّنبيه إلى بعض أغلاط علقت بالأفكار عندنا من حيث النّبيّ العربيّ ودينه الإسلامي"[5]، ثم يقول عنها: " ولا يزال بعضها راسخا إلى هذه الأيّام"[6].

---

[1] انظر: ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوربا في القرون الوسطى ترجمة: رضوان السّيد، ط2، 2006م، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ص41.

[2] عماد الدّين خليل، المستشرقون والسّيرة النّبويّة، ط1، 1426هـ/2005م، دار ابن كثير، سوريا، ص23.

[3] كارين أرمسترونغ، مرجع سابق، ص18.

[4] نفس المرجع، ص37.

[5] هنري دي كاستري، الإسلام خواطر وسوانح، ترجمة: أحمد فتحي زغلول، ط1، 2008م، مكتبة النّافذة، مصر، ص26.

[6] نفس المرجع، ص30.

ورغم هذه الاعترافات الممزوجة بشيء من الأسف على ما فعله الغربيّون في العصور الوسطى إلاّ أنّنا لا نجد المعاصرين إلاّ سائرين على نفس الدّرب الذي سلكه أسلافهم، فقد تشابهت قلوبهم وعلى نفس الدّرب سارت أقدامهم وبنفس العبارات نطقت أفواههم وسجّلت أقلامهم، فأعادوا نفس التّهم مع تغيّير الشّكل والقالب.

ولقد شهد بعضهم على بعض بهذا الفعل الشّنيع، وقام المستشرق الألماني جوستاف بفانمولر برصد كثير من الشّهادات الحيّة عن زملائه المستشرقين التي تبيّن بعدهم عن الانصاف، ينقل عن المستشرق الهولندي ريلاند (1676-1718) أنّه انتقد ما صدر من المستشرقين من تحامل شديد على دين الإسلام حتى اتّهم بالدّعاية له وصادرت الكنيسة كتابه عن تاريخ الإسلام لكنّه يقول: "صحيح أنّه دين سيّء جدّا وضارّ بالمسيحية إلى حدّ بعيد ولكن ألا يجوز لذلك أن يبحثه المرء؟ ألا ينبغي للمرء أن يكتشف أعماق الشّيطان وحيله؟ إنّ الأحرى بالمرء أن يسعى إلى التّعرف عليه لكي يحاربه بطريقة أكثر أمنا وأشدّ قوّة"[1].

ويشهد أيضا على المستشرق الهولندي دوزي (1820-1883) الذي كتب في تاريخ الإسلام وملأ كتابه بسبّ رسول الله وأظهره بمظهر الشّخص المريض الكذّاب والغشّاش[2].

والمستشرق الكبير الإنجليزي برنارد لويس(1916-2018) يصف منهج المستشرق الفرنسي الأب لامانس(1862-1937) قائلا: " لقد استخدم لامانس معيارين: أيّ شيء معاد للإسلام أو للنبيّ يجب أن يكون صحيحا، وأيّ شيء في صالحهما يجب أن يكون ضعيفا"[3].

فهذه الاعترافات لم تجعلهم يغيّرون موقفهم من رسول الله، فلم يعترفوا له بالنّبوّة ولم يجعلوا القرآن الذي جاء به من وحيّ السّماء، فهم لا يزالون مصرّين على أنّ محمّدا هو مؤلّف القرآن.

---

[1] جوستاف بفانمولر، الإسلام في الفكر الاستشراقي، دط، دس، ترجمة محمود حمدي زقزوق، ص108.

[2] نفس المرجع، ص115.

[3] مازن مطبقاني، الاستشراق والاتّجاهات الفكرية في التّاريخ الإسلامي دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، ط1، 1416هـ/1995م، مكتبة الملك فهد، السّعودية، ص599.

المبحث الثّاني: المناهج الكلاسيكيّة في الدّراسات الإسلامية:

لاشكّ أنّ الحديث عن المناهج التي استخدمها المستشرقون في دراساتهم الإسلامية، يعدّ من أصعب الأمور وأعقدها، ذلك لأنّ المستشرقين ليسوا على طبقة واحدة، ولا ينتمون إلى مدرسة واحدة، ولم يكونوا على ديانة واحدة، وليست لهم مناهج محدّدة يلتزمون بها في بحوثهم[1]، وعُرف عنهم بعدهم عن الموضوعية وسقوطهم وإغراقهم في الذّاتية، وتأثّرهم ببيئاتهم الفكريّة والثّقافيّة وخلفياتهم الدّينية، ولم يستطيعوا الخروج من النّسق العامّ والمقصد الكبير عندهم، وهو تشويه صورة الإسلام ونبيّ الإسلام.

كلّ هذه الأسباب وغيرها جعلت المستشرقين يستخدمون أساليب متعدّدة ومناهج متنوّعة لخدمة أغراضهم وتحقيق مآربهم، فهم يحّضرون التّهم أولا ويعدّون الشّبهة مسبّقا، ويهيّئون المطاعن ابتداء ثم يرسمون المنهج اللائق، لذلك نجدهم أقرب إلى اللامنهجية منهم إلى المنهجية[2].

وفي قضيتنا محلّ الدّراسة لا ينفكون عن هذه الملاحظات ولا يخرجون عن هذه الأساليب وسنسعى في هذا المبحث إلى إبراز آلية استخدام المناهج الكلاسيكية من أجل إرجاع القرآن إلى مصادر متنوّعة.

المطلب الأوّل: مقدمّات أوّلية:

أوّلا: المناهج الكلاسيكيّة[3]: هي تلك المناهج القديمة التي عُرف بها المستشرقون منذ ظهور الاستشراق في القرون الوسطى، وقد ذكرها الباحثون وأسهبوا في ذلك، مثل: منهج الشكّ، ومنهج النّفيّ، ومنهج الاستدلال بالضّعيف والشاذّ، ومنهج الانتقاء، ومنهج الإسقاط، ومنهج الأثر والتّأثير وغيرها، وإن كان في هذه المناهج المذكورة مالا يرتقي في اصطلاح الباحثين المتخصّصين في

---

[1] انظر: علي إبراهيم النّملة، كنه الاستشراق المفهوم-الأهداف- الارتباطات، ط3، 2011، دار بيسان، السّعودية، ص30.

[2] انظر: إسماعيل علي محمّد، الاستشراق بين الحقيقة والتّضليل مدخل علمي لدراسة الاستشراق، ط6، 2014، دار الكلمة، مصر، ص142.

[3] يقابلها المناهج الحديثة: وهي التي ظهرت مع عصر النّهضة الأوربية، وكانت خاصة بنقد الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وهي ما عرف على مستواهم بمناهج نقد الكتاب المقدس، وسيأتي الحديث عنها في المبحث القادم.

مناهج البحث العلميّ إلى مصافّ المناهج، فهي لاتعدوا أن تكون آليات وأساليب لإلقاء الشّبه والتّشكيك في الإسلام، وتشويه صورته.

ومن هذه المناهج ما هو قديم متجدّد لا يكاد يخلو منه بحث من بحوث المستشرقين أو دراسة من دراساتهم وإن اختلفت مواضيعهم البحثيّة، وقد لمسنا من خلال حديثهم عن مصادر القرآن استخدامهم لمنهج الإسقاط في صورة حديثة، ومنهج الأثر والتّأثير في صيغة جديدة، لذلك قمنا بالتّركيز عليهما لبيان أوجه استخدامهما في هذه القضية.

ونلاحظ عليهم في قضية البحث عن مصادر القرآن استخدامهم أكثر من منهج، فمنهج الإسقاط مع منهج الأثر والتّأثير مع المناهج الحديثة قد تلاقحت وتكاملت، لأنّ نتائج المناهج الحديثة في نقد الكتاب المقدّس أسفرت عن بيان أنّ التّوراة كتبت من مصادر متعدّدة، فأسقطوا هذه النّتيجة على القرآن، فالقرآن عندهم قد جمعه رسول الله أيضا من مصادر متعدّدة، كما زعموا أنّ رسول الله قد تأثر بعدّة عوامل ظهرت نتائج هذا التأثر في القرآن الذي ألّفه.

ثانيا: المستشرقون الذين تعرضوا لقضية مصادر القرآن، يمكن أن نجعلهم قسمين:

القسم الأوّل: **المستشرقون المتديّنون**: وهم اليهود والنّصارى، فكثير منهم ينطلق من خلفيته الدّينية، فمن كان منهم يهوديّا يريد أن يرجع القرآن والإسلام إلى مصادره اليهوديّة، كما فعل أبراهام جايجر في كتابه "ما ذا أخذ محمد عن اليهودية؟"، وغيره.

ومن كان منهم نصرانيا، فإنّه بلا شكّ يريد أن يرجع القرآن والإسلام إلى نصرانيته، مثل: أبو موسى الحريري في كتابه " قسّ ونبي"، فبعد أن كان المستشرقون القدامى موغلين في تشويه صورة رسول الله، أرادوا أن يهذّبوا أساليبهم فزعموا أنّ لقاء رسول الله ببعض النّصارى مثل ورقة بن نوفل وبحيرا الرّاهب جعله يستفيد منهم ويستقي منهم العلوم والمعارف المسيحيّة التي دوّنها في القرآن الكريم، وغالب الأوربيّين من هذا الصّنف[1].

[1] انظر: محمّد خليفة حسن، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء نقد الكتاب المقدّس، ندوة القرآن الكريم، مرجع سابق، ص4.

القسم الثّاني: المستشرقون العلمانيون: الذين ينتمون إلى ميدان العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة في الجامعات الغربية، ومراكز البحوث، انطلق أصحاب هذا الصّنف في دراسة الإسلام من المناهج المرتبطة بميدان العلوم الإنسانية كالمنهج الاجتماعيّ ومنهج التّحليل النّفسيّ والمنهج الأنتربولوجي والمنهج الفلسفي، والمنهج الظاهراتي، وما نتج من مناهج مرتبطة بعلوم جديدة من خلال التّكامل المعرفيّ بين العلوم مثل علم النّفس الدّيني، وعلم الاجتماع الدّيني، وعلم الأخلاق الدّينية، والأدب الدّيني وغيرها.

ومشكلة هذا الصّنف من المستشرقين تكمن في عدم الإيمان بالوحيّ الإلهيّ، وعدم التّفريق بين المقدّس وغيره، وبين النّص الدّيني والنّص الأدبي، فقد عاملوا القضايا الدّينية كمعاملة سائر القضايا التّاريخية، بل إنّنا نجدهم أحيانا يتعمّدون التّسوية بين الكتب المقدّسة والوثائق التّاريخية ليصوّغوا لأنفسهم استخدام مناهجهم في دراستها[1].

ومن الانتقادات الموجّهة إلى هذه الطّريقة، أنّها قامت بتفتيت الظّاهرة الدّينية، وبالتّالي عجزها عن إعطاء صورة متكاملة لها، لأنّ عالم الاجتماع إذا تناول الدّين بالدّراسة سيتناوله من زاوية واحدة وهي الزّاوية الاجتماعية وصلة الدّين بالمجتمع، وعالم النّفس إذا تناوله بالدّراسة فسيركّز على الجانب النّفسي في الأديان، ويجعل الدّين من نتاج الشّعور واللاشعور، ومن كان منهم صاحب توجّه سياسي معيّن فإنّك تجده يفسّر بعض التّجارب الدّينية وفق مذهبه السّياسي.

وبما أنّ المستشرقين كانوا منتمين إلى ميدان العلوم الانسانية والاجتماعية فقد " استعاروا المنهج في العلوم الانسانية والاجتماعية لدراسة الإسلام والقرآن الكريم مقلّدين في ذلك وبشكل حرفيّ التّطبيق المنهجيّ لهذه العلوم في دراسة اليهوديّة والنصرانيّة"[2].

[1] انظر المرجع السّابق، ص5، وقد رأينا فيما سبق استخدام بعضهم لمنهج التّحليل النّفسي في تفسير قضية الوحيّ، وسيأتي المزيد من الأمثلة في المبحث القادم.

[2] محمّد خليفة حسن، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص5-6.

المطلب الثّاني: أساليب الكتابة وخصائصها عند المستشرقين:

لا شكّ أنّ نتاج المستشرقين في الدّراسات الإسلامية من الأبحاث الأكاديميّة أو المؤلّفات العامّة بلغ عددا كبيرا جدّا، يقول عبد العظيم الدّيب: " تُقدّر الأبحاث والكتب التي كتبها المستشرقون عن الإسلام في الفترة من مطلع القرن التّاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين بنحو 60000 ستين ألف كتاب"[1]، ناهيك عن الدّراسات التي كتبت قبل هذه الفترة وبعدها.

ورغم كثرة هذه الدّراسات والأبحاث إلاّ أنّها تجتمع ولا تمتنع وتأتلف ولا تختلف وتتّفق ولا تفترق على جملة من السّمات والخصائص التي لا تكاد تنفكّ عنها أبدا، فالمستشرقون وإن تعدّدت مدارسهم، وتنوّعت جغرافياتهم واختلفت ألسنتهم فهم على اتّصال دائم فيما بينهم، تجمعهم الملتقيات والمؤتمرات والنّدوات[2]، لذلك فهم على نفس النّسق سائرون، وعلى ذات الدّرب ماضون، وهذا من أهمّ الأسباب التي جعلت هذه الخصائص المشتركة تظهر جليّا في مؤلّفات ودراسات المستشرقين حتّى عند من زعموا الإنصاف منهم، وقد عدّ بعض المؤلّفين المسلمين هذه الخصائص من جملة مناهج البحث العلمي عند المستشرقين، ولكنّها لا تعدو أن تكون من الخصائص والسّمات الغالبة على أبحاثهم العلميّة، ونذكر منها:

أ- أسلوب المغالاة في النّقد:

تميّز المستشرقون بالإسراف والمغالاة في استخدام أسلوب النّقد، وممّن لاحظ هذه السّمة في كتابات المستشرقين المستشرق الألماني رودي بارت(1901-1983) في كتابه " الدّراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية"، حيث بيّن أنّهم بنوا كثيرا من دراساتهم خاصّة المتعلّقة منها بالقرآن الكريم على هذا الأسلوب[3]، والمستشرق الفرنسي إميل درمنغم (1892-1971)

---

[1] عبد العظيم الدّيب، المنهج عند المستشرقين، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، عدد7، 1989 ص338.

[2] انظر: عمر لطفي العالم، مرجع سابق، ص26.

[3] رودي بارت، الدّراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، ط1، 2011م، المركز القومي للترجمة، مصر، ص38.

يلاحظ هذه السّمة أيضا عند أعمدة الاستشراق ويذكر طائفة كبيرة منهم مثل: موير، ومرغليوث ونولدكه، وشبرنجر، ودوزي، وكيتاني، ومارسين، وغويم، وغولدتسيهر، وغودفروا وغيرهم، ثم يقول: " من المؤسف حقّا أن غالى بعض هؤلاء المتخصّصين في النّقد أحيانا.... وكانت كتبهم عامل هدم على الخصوص"[1]، ثم يصف نتائجهم في أبحاثهم بأنّها جاءت سلبية لأنّهم بنوها على هذا الأسلوب، ويذكر على سبيل الخصوص الأب لامانس ويقول عنه: " من أفضل المستشرقين المعاصرين، من أشدّهم تعصبا، شوّه كتبه الرّائعة الدّقيقة وأفسدها بكرهه للإسلام ونبيّ الإسلام ...الذي أفرط في النّقد"[2]، وممّن اشتهر بهذه الصّفة أيضا المستشرقَين اليهوديَين الألمانيين أبراهام جايجر، وغوستاف فايل، والأسترالي آرثر جيفري والأمريكي جون وانسبرو (ت 2002)[3].

ب- انطلاقهم من خلفية متأثّرة ببيئة كلّ مستشرق ولغته:

لم يستطع المستشرقون التّخلّص من تأثير البيئة التي نشؤوا فيها والخلفية الفكريّة التي حملوها، فقد كان فيهم النّصرانيّ واليهوديّ والعلمانيّ وحتّى الملحد، فعند دراستهم للإسلام استصحبوا هذه الرّواسب في دراساتهم على شكل ما عرف بمنهج الإسقاط.

وقد بيّن المستشرق الفرنسي إتيين دينيه (1861-1929) -الذي أسلم وتسمّى بنصر الدّين- أنّ المستشرقين لم يتجرّدوا في بحوثهم في السّيرة النبويّة من عواطفهم وتأثير بيئاتهم ونزعاتهم المتنوّعة فإذا كان المؤلّف ألمانيا صوّر رسول الله كأنّه يتكلّم بالألمانية، وكذلك يفعل الفرنسيّ والبريطانيّ فكانت صورة محمّد تتغيّر بتغيّر جنسية الكاتب ولغته وخلفيّته وبيئته، ويتركون الصّورة الحقيقيّة للنّبيّ العربيّ الذي كان يخاطب النّاس بالعربية[4].

---

[1] إميل درمنغم، الشّخصية المحمّدية السّيرة والمسيرة، مرجع سابق، ص13.

[2] نفس المرجع، ص14.

[3] عقدي رفيق أسنوي، مناهج نقد الكتاب المقدّس في الدّراسات القرآنية، مجلة كلمة، أندونيسيا، مجلد 18، عدد2، سبتمبر2020، ص ص 311-334، ص318 وما بعدها.

[4] انظر: إتيين دينيه، محمّد رسول الله، ترجمة: عبد الحليم محمود، ط3، د س، دار المعارف، مصر، ص42-43.

ج- أسلوب النّفيّ والمعارضة:

من السّمات الغالبة على دراسات المستشرقين استخدامهم أسلوب النّفيّ والمعارضة، فكلّ ما لا يوافق أهواءهم أو يتعارض مع أفكارهم المسبقة عن الإسلام، يسلّطون عليه سلاح النّفيّ بحجج واهية، كدعوى أنّ هذا الأمر لم يرد في القرآن، فجعلوا معارضة بين القرآن والسّنّة، كما جعلوا معارضة بين الأحاديث الصحيحة والضّعيفة فينفون الأحاديث الصحيحة بعد معارضتها بالضّعيفة والشاذّة والمنكرة حتى ولو كانت من الإسرائيليات[1].

د- أسلوب التّشكيك:

لعلنا لن نكون مبالغين ولن نحيد عن الحقيقة أن قلنا أنّ أبرز أسلوب غزا كتب المستشرقين ودراساتهم هو أسلوب التّشكيك، فقد أكثروا من استعماله حتّى انتقد بعضهم بعضا في ذلك - لكن ما هو إلا مشكّك ينتقد مشكّكا- فالمستشرقة كارين تنتقد مكسيم رودنسون وتقول عنه : " يكتب من وجهة نظر المتشكّك العلماني"، ولكنّها لا تجد حرجا في أن تصرّح بأنّها تعلّمت كثيرا من كتابه " محمّد"[2]، والمستشرق البريطاني مونتجمري واط انتقد المستشرق الإيطالي ليون كيتاني (1869- 1935) حيث أخذ عليه في دراساته الواسعة "حوليّات الإسلام" نزعته الشكوكيّة المبالغة، ثمّ عقّب قائلا: "ليس من الصّعب تصحيح مبالغاته في الشكّ"، ورغم ذلك اعتبره حجّة كما يعتبره غيره من المستشرقين، ولذا قلّده في الشكّ في عدد الصّلوات[3].

والشكّ المستعمل عند المستشرقين ليس هو الشكّ بمعنى التّردّد بين الإثبات والنّفي قبل التّأكد من صحّة الشّيء.

---

[1] انظر: عماد الدّين خليل، مرجع سابق، ص26. وانظر: جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام، د ط ، دار الحداثة، العراق، ص10.

[2] انظر: كارين أرمسترونغ، سيرة النبّي محمّد، مرجع سابق، ص 24.

[3] انظر: سعد بن موسى الموسى، الأمير كيتاني والسّيرة النّبويّة، مجلة الشّريعة والدّراسات الإسلامية، السعودية، العدد، 20 2012م، ص86.

إنّما هو: "ذلك الشكّ الشّامل الذى يمتدّ إلى كلّ شيء، وهو شكّ نظريّ ومنهجيّ لا يصلح أن يُطبَّق في الحياة العمليّة"[1].

وهذا هو المعنى المقصود عند المستشرقين فهم لا يشكّكون في أمور الإسلام تشكيكا منهجيا بغية استخلاص الحقّ من الباطل، وإنّما يشكّكون فيها تشكيكا مرسلاً لمجرد أنّها تخالف رؤيتهم الاستشراقية المسبقة للإسلام[2] ولنضرب مثلا بمونتمغري واط وبعضا من شكوكه- ولا ننسى أنّه انتقد كيتاني في استعماله أسوب التّشكيك- فقد شكّك في نسبة كثير من الرّوايات إلى المرحلة الأولى من مراحل الدعوة الإسلامية[3]، كما شكّك في قدرة رسول الله على التّمييز بين كلام الله الذي هو الوحي، وكلامه الشّخصي، وإنّك لا تكاد تجد صفحة من كتابيه "محمّد في مكّة" و"محمّد في المدينة" خالية من عبارات الشكّ مثل: قوله: "ويبدو أنّها"، وقوله: "وممّا يدعو للشكّ"[4].

المطلب الثّالث: منهج الإسقاط:

يمثل منهج الإسقاط واحدا من أهمّ المناهج التي استخدمها المستشرقون في جميع دراساتهم التي تناولوا من خلالها القضايا الإسلامية، ولما كان الإسقاط أقرب إلى السّلوكيات النّفسية منه إلى المناهج العلميّة كان من الطّبيعي أن يلازم النّفس البشرية وأن يكون كامنا فيها، ولا يمكن التّخلص منه إلا بالالتزام التامّ بمعاييّر البحث العلميّ.

وقد تناول علماء النّفس منهج الإسقاط، لاسيما من تخصّصوا منهم في التّحليل النّفسي، كما تناوله أيضا من كتبوا في أثر المناهج الحديثة في الدّراسات التّاريخية، لذلك سنحاول استخراج ما قالوه عن الإسقاط، قبل الحديث عنه كمنهج عند المستشرقين، وسيكون حديثنا في الفروع التالية:

---

[1] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص103.

[2] انظر: رائد محمّد أبو ريّة، مرجع سابق، ص154.

[3] مونتمغري واط، محمّد في مكّة، مرجع سابق، ص90.

[4] ولمزيد من الأمثلة ينظر: نفس المرجع، ص155-156.

أوّلا: الإسقاط عند علماء النّفس:

يُعرّف الإسقاط عند علماء النّفس بأنّه عملية " تفسير الأوضاع والمواقف والأحداث بتسليط خبراتنا ومشاعرنا عليها، والنّظر إليها من خلال عملية انعكاس لما يدور في داخل نفوسنا"[1].

وهو عندهم حيلة لا شعورية تتمثّل في أن ينسب الشّخص عيوبه ومناقصه إلى غيره من النّاس تنزيها لنفسه، وهي وسيلة دفاعية عن طريق الهجوم على الآخرين واتّهامهم بنقائص وعيوب هو متّصف بها أصالة، ولو عكسنا عملية الإسقاط لكانت تلك التّهم في حقيقتها اعترافات قبل أن تكون اتّهامات[2].

فالإسقاط له دافع يتمثل في الشّعور بالنّقص، وله غاية خفيّة هي تبرئة النّفس من هذا النّقص وغاية معلنة هي اتّهام الآخرين بذات النّقص[3].

ومن خلال ما سبق ذكره من توصيف علماء النّفس لعملية الإسقاط نلاحظ ما يلي:

- أنّ المسقِط هو شخص يشعر بنقص في نفسه، وهو ما دفعه إلى ممارسة عملية الإسقاط.
- أنّ المسقَط عليه بريء ممّا أسقِط عليه، من قبل القائم بالإسقاط.
- أنّ الغالب من وراء الإسقاط تبرئة النّفس ممّا هي واقعة فيه واتّهام الغير بما هو بريء منه.
- أنّ الاسقاط يتمّ لا شعوريا أو دون وعيّ، مع تحفظنا على أنّ الاسقاط يتمّ دون وعيّ لأنّ الإسقاط الذي مارسه المستشرقون هو إسقاط مبني عن وعي، وهو مدروس ومقصود[4].

حينما تجتمع الحالة النّفسية التي تريد اتّهام غيرها بما هي متلبّسة به مع المنهج العلميّ ستنتج لا محالة تلك الدّراسات المشوّهة التي تتّهم الاسلام بما هو بريء منه، ولقدكان هذا الإسقاط متعمّدا

---

[1] أسعد رزق، موسوعة علم النفس، ط3، 1987، ص40.

[2] انظر: أحمد عزت راجح، أصول علم النّفس، ط7، 1968م، دار الكتاب العربي، مصر، ص 478.

[3] انظر: محمّد مظاهري، منهج الإسقاط في الدّراسات القرآنية عند المستشرقين، ط1، 2005، مجمّع الملك فهد، السّعودية، ص6.

[4] انظر: نفس المرجع، ص7.

ومدروسا من قبل المستشرقين لإبعاد التّهم عنهم وعن دينهم المبدّل وكتابهم المحرّف، وإشغال المسلمين بالدّفاع عن دينهم والوقوف موقف المتّهم الذي يريد الخلاص[1].

ثانيا: الإسقاط في الدّراسات التّاريخية:

لاشكّ أنّ الدّراسات الاستشراقية عرفت نموّا كبيرا وازدهارا واضحا في القرنين التّاسع عشر والعشرين، وهي الفترة التي شهدت أوربا فيها بروز مناهج حديثة ونظريات جديدة أضفت على السّاحة الفكرية فيها عدّة مميّزات أهمّها: الاعتماد على المناهج الطّبيعية في مقابل المناهج الماديّة لاسيما في تفسير الوقائع التّاريخية، وقد نشأ عن ذلك التّركيز على " العواطف الإنسانية على أساس أنها القوّة الدّافعة في تقرير مصير الإنسان"[2]، كما نشأ في هذا العصر نظرية التّطور التي آمن روّادها " بتناسخ الحضارات، أي أنّ كلاّ منها تولّد من رماد الحضارة السّابقة لها"[3].

هذا الاعتماد في دراسة الوقائع التّاريخية وتفسيرها على المناهج الطّبيعية تضمّن عدّة عيوب أبان عنها الأستاذ هرنشو في كتابه علم التاريخ، وهي: الخطأ في القصد، والنّقص في التّصور، والعجز في الطّريقة، أمّا الخطأ في القصد فقد تمثّل في الانحراف في الغاية من دراسة التّاريخ، فلم يكن يدرس لذاته، بل كان يدرس ليستغلّ سياسيّا ودينيّا، وأمّا الخطأ في التّصور فكان بسبب أنّ المؤرّخين أسرفوا في النّزعة المحليّة والعصبيّة الطّائفية والدّراسة السّطحيّة[4].

وقد حذّر الباحثُ في التّاريخ الأستاذ لويس جوتشلك من ممارسة الإسقاط في الدّراسات التّاريخية قائلا: " أمّا حذر المؤرّخ الدّائم فيجب أن يوجّه إلى عدم تشخيص الحركات والنّظم الماضية

[1] انظر: شوقي أبو خليل، مرجع سابق، ص15.

[2] لويس جوتشلك، كيف نفهم التّاريخ مدخل إلى تطبيق المنهج التّاريخي، ترجمة: عائدة سليمان، أحمد مصطفى، ط1 1966، دار الكاتب العربي، بيروت، ص248.

[3] نفس المرجع، ص48.

[4] ف ج هرنشو، علم التّاريخ، ترجمة وتعليق: عبد الحميد العيّادي، ط1، 1937، لجنة التّأليف والتّرجمة، ص117-120 بتصرف واختصار.

بالحركات والنّظم الحاضرة وذلك لأنّ الطّريقة التي نسير عليها لنفهم المجهول (الماضي) بالتّدرج من المعلوم (تجربتنا الخاصّة) هو أمر لا نستطيع التّهرب منه إلا بشقّ الأنفس"[1].

تلك العيوب التي ذكرها هرنشو، وهذه التّحذيرات الذي أطلقها لويس هي عين ما نراه في دراسات المستشرقين، وهو نوع من الإسقاط أيضا، كان سببه الخطأ في التّصور.

ثالثا: الإسقاط كمنهج في الدّراسات الإسلامية عند المستشرقين:

عرّفه عبد العظيم الدّيب بأنّه " إسقاط الواقع المعاصر المعيش على الوقائع التّاريخية الضّاربة في أعماق التّاريخ فيفسرونها في ضوء خبراتهم ومشاعرهم الخاصّة وما يعرفونه من واقع حياتهم ومجتمعاتهم"[2]، يقصد المستشرقين طبعا.

وعرّفه شوقي أبو خليل قائلا : " هو العملية النّفسية التي نخلع بها تصوّراتنا ورغائبنا وعواطفنا على الآخرين، أو على موضوع من الموضوعات، وهذا ما ينطبق على الكنيسة والاستشراق والتبشير"[3].

ويرى حسن عزوزي أنّ منهج الاسقاط يقوم على " تصوّر الذّات في الحدث أو الواقعة التّاريخية " بمعنى أنّ المستشرق يصنع في مخيّلته صورة معيّنة ثمّ يحاول إسقاطها على الصورة محلّ الدّراسة[4].

ويرى الدّكتور ساسي سالم الحاج أنّ منهج الإسقاط يتمثّل في خضوع الباحث إلى ثلاثة أسس هي: هواه والانطباعات التي تركتها فيه بيئته، والأحكام المسبقة (عقلية أو انفعالية)، والصّورة الذّهنية السّيئة، ومن خلال هذه الأسس يحاكم الباحث جميع الصّور محلّ الدّراسة، ويتجلّى الإسقاط في محاولة المطابقة بين الصّورة المدروسة والصّورة التي رسمها في ذهنه تحت تأثير العوامل السّابقة: (الهوى والانطباعات، الأحكام المسبقة، الصّورة السّيئة)[5].

---

[1] لويس جوتشلك، مرجع سابق، ص309.

[2] عبد العظيم الدّيب، المنهج عند المستشرقين، مرجع سابق، ص363.

[3] شوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين، مرجع سابق، ص15.

[4] انظر: حسن عزوزي، مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم، ندوة القرآن الكريم ، مرجع سابق، ص33.

[5] انظر: ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، د1، 2002، دار المدار الإسلامي، بيروت، ج1 ص139.

رابعا: خلاصة لما سبق:

من خلال ما سبق يمكننا أن نضع صورة نهائية لمنهج الإسقاط، فهو في حقيقته يقوم على ثلاثة أركان: المسقِط (المستشرق)، المسقَط عليه (الدّراسات الاسلامية)، الصّورة (الحكم).

والمشكلة تكمن في الصّورة، بمعنى أنّ المستشرق أمامه صورتان صورة حقيقيّة وصورة ذهنية، فهل يأخذ المستشرق بالصّورة الحقيقيّة التي يجدها ماثلة أمامه أم يأخذ بالصّورة التي رسمها في ذهنه؟ ولاشكّ أنّه سيأخذ بالصّورة التي رسمها في ذهنه، (تحت تأثير جملة من العوامل)، ولو ضربنا على ذلك مثلا لوجدنا أنّ المستشرق فيما يتعلق بالكتاب المقدّس، فهو بلا شكّ قد أدرك مسبقا أنّه محرّف وأنّه نتاج بشريّ مليء بالتّناقضات والأباطيل، تلك الصّورة يريد أن يسقطها عل القرآن ليخرج بذات الحكم، أي أنّ القرآن كالتّوراة محرّف ومتناقض ويحتوي على الأباطيل، وكل ما صادفه أثناء عملية الإسقاط هذه سيتعامل معه بأسلوبين: أسلوب النّفي الذي يطبّقه على الصّورة الصّحيحة، وأسلوب الإثبات لتقوية الصورة المشوّهة التي في ذهنه، وجعلها مكان الصّحيحة.

هذه هي حقيقة المنهج الإسقاطي الذي طبّقه المستشرقون في الدّراسات الإسلامية، فجاءت نتائجهم تعسفيّة لا صلة لها بالتّحليل العلميّ السّليم، لأنّ هذا المنهج يخضع لهوى الباحث وأحكامه المسبقة، لا لأسس البحث العلميّ القائم على التجرّد والموضوعيّة.

المطلب الرّابع: منهج الأثر والتّأثير:

لاشكّ أنّ تأثّر الشّعوب ببعضها كما تأثّر الحضارات ببعضها أمر واقع في الحياة الإنسانية ماله من دافع، وقد ثبت هذا الأثر والتّأثير في تاريخ الحضارات، فكلّ حضارة سابقة تؤثّر في الأخرى اللاحقة، والثّانية تتأثّر بالأولى وهكذا.

ولكن أن تتفاقم هذه الدعوة وتتعاظم لتطال الوحيّ وهو خارج عن الفكر البشريّ وتدّعى أنّه تأثّر بمؤثّرات وأفكار خارجية، كما يدّعي جولد تسيهر حينما يقول: " فتبشير النبيّ العربيّ ليس إلاّ مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية عرفها أو استقاها بسبب اتّصاله بالعناصر اليهوديّة والمسيحيّة وغيرها..... لقد تأثّر بهذه الأفكار تأثّرا وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بإيحاء قوته، فصارت

عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التّعاليم وحيا إلهيا"[1]، فهو عين البعد عن الحقيقة والتّجافي عن الموضوعية، الذي حاول المستشرقون الوصول إليه من خلال تطبيقهم لمنهج الأثر والتّأثير والادّعاء بأنّ الإسلام ما هو إلا فكر بشري تأثّر بالدّيانات الأخرى وأثّرت فيه، حتى جاء في صورة خليط غير متجانس.

وللعلاقة المباشرة لهذا المنهج بموضوعنا سنحاول بيانه وبيان كيف حاول المستشرقون من خلاله أن يثبتوا تعدّد مصادر القرآن الكريم.

أوّلا: مفهوم منهج الأثر والتّأثير:

عرّفه الأستاذ حسن عزوزي بأنّه المنهج الذي يقوم على " ردّ كل عناصر منظومة الإسلام بعد تجزئتها إلى اليهودية والنّصرانية"[2]، وهو تعريف نرى أنّه قاصر، لأنّ المستشرقين لم يكتفوا بردّ عناصر الإسلام إلى اليهوديّة والنّصرانيّة فحسب[3]، بل ردّوها إلى كلّ ما هو خارجيّ عنها مثل: الوثنيّة القديمة، وأحكام الجاهلية، والدّيانات الشّرقية كالزّرادشتية وغيرها، والصّحيح أن يقال أنّ منهج الأثّر يقوم على ردّ كلّ عناصر المنظومة الإسلاميّة إلى عناصر خارجية مهما كان نوعها.

ونلاحظ هنا أنّ المستشرقين لا يردّون الإسلام كلّه إلى ديانة واحدة لأنّهم يعرفون جيدا أوجه الاختلاف بينه وبين أيّ ديانة قد يدّعونها، لذلك قاموا بتجزئته ثمّ التّعامل مع كلّ جزء على حده. فالقصص القرآني ردّوه إلى القصص التّوراتي، والأحكام الإسلامية ردوها إلى أحكام الجاهلية وغيرها، والعبادات ردّوها إلى أصول يهوديّة ومسيحيّة، وهكذا الحال في تلاعب كبير بكلّ عناصر الإسلام وأصوله العظام[4].

---

[1] جولد تسيهر، العقيدة والشّريعة، مرجع سابق، ص12.

[2] حسن عزوزي: آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، ط1، 2007، سلسلة تصحيح صورة الإسلام 4 مطبعة آنفو-برانت، المغرب، ص26.

[3] ونفس الأمر وقعت في الباحثة مولاي سميرة في مقالها: قراءة في منهج الأثر والتّأثير في ترجمات المستشرقين الإسبان لمعاني القرآن الكريم، مجلة آفاق فكرية، مج10، ع1، ماي2022، ص ص37-59، ص46.

[4] سيأتي تفصيل هذه المصادر المزعومة في الفصل القادم.

ثانيا: تاريخه:

يمكن رصد البداية الفعلية لهذا المنهج على يد المستشرق اليهودي أبراهام جايجر في كتابه الصادر باللغة الألمانية بعنوان " Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen " والذي يعني "ماذا أخذ محمد عن اليهودية؟ "، أصدره سنة 1833، ثم توالت بعده وتعدّدت الدّراسات التي واصلت على نفس منواله في البحث عن المصادر المزعومة للقرآن الكريم[1].

وقد لا نبعد النّجعة لو قلنا أنّ هذا المنهج هو من جملة المناهج التي أخذها الغربيون عن المسلمين كما أخذوا غيره من المناهج النّقدية عن ابن حزم وغيره، وأرادوا تطبيقها في دراساتهم عن الإسلام ولو نظرنا في كتاب الفِصل في الملل والأهواء والنّحل لابن حزم لوجدناه قد أثبت تأثّر اليهودية والنّصرانية بالدّيانات الشّرقية القديمة.

وقبل أن يطبّق المستشرقون هذا المنهج في الدّراسات الإسلامية كان تطبيقه واضحا في البيئة الأوروبيّة وكانت نتائجه صحيحة ومقبولة إلى حدّ بعيد، فقد بدا جليا أنّ النّهضة الأوروبيّة قامت على مباحث الفلسفة اليونانية من جهة، ومن جهة أخرى أثبتت الدّراسات التي أجراها علماء النّقد على التّوراة والإنجيل الأثر الكبير للدّيانات القديمة فيها، وقد شاع هذا الأمر فيهم كثيرا، حتى تصدّى بعض علمائهم للكتابة والتّأليف حوله، وتنصّل بعضهم من الكتاب المقدّس بعهديه وأعلن بعضهم عدم صلاحية الدّيانة المسيحية، ويمكن رصد هذا الأثر للعقائد الوثنية في الدّيانة المسيحيّة في الكتاب المهمّ بعنوان: " الأصول الوثنية للمسيحية"، من تأليف ثلاثة من كبار مفكّري الغرب وهم: أندريه نايتون، وإدغار ويند، وكارل غوستاف يونغ[2].

---

[1] انظر: عبد الحكيم فرحات، إشكالية تأثر القرآن الكريم بالأناجيل في الفكر الاستشراقي الحديث، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، مرجع سابق، ص2. وسيأتي الحديث عنه، وعن كتابه، وعن الدّراسات التي صدرت بعده في الفصل القادم.

[2] نُشر الكتاب ضمن سلسلة من أجل الحقيقة العدد4، ترجمة: سميرة عزمي الزّين، منشورات المعهد الدّولي للدّراسات الإنسانية.

والقضية صارت مشهورة في العصر الحاضر وصدرت العديد من الأبحاث حولها من علماء الغرب أو من علماء الإسلام[1].

ولئن نجح هذا المنهج في دراسة دينهم وتاريخهم، فذلك لوجود المقوّمات السّابقة، فلن ينجح في دراسة الإسلام لأنّه دين ذو أصول مستقلّة، وأسس واضحة، مصدره الوحيّ وهو محفوظ من أيادي البشر وعوادي الزمان.

ملاحظة:

بعض المستشرقين ممّن طبّق هذا المنهج وحاول أن يردّ الإسلام إلى ديانته التي هو عليها مثل: اليهودي أبراهام جايجر الذي أراد للإسلام أن يكون يهوديا ومثل: الأب هنري لامنس الذي أراد للإسلام أن يكون نصرانيا، رغم علمهم بأثر الدّيانات القديمة في ديانة كل منهم، إلا أنّهم لم يحاولوا البحث عن أصل دينهم، لكنّهم عند دراسة الإسلام تجاوزوا حدود المنهج وذهبوا للبحث عن أصول الإسلام والقرآن المزعومة، ذلك لأنّه من المفترض أنّ الذي يبحث في تاريخ الإسلام يبحث في وصفه لا في أصله، وقد التزموا بهذا القيد في دراستهم لليهودية والنّصرانية، لأنّنا لاحظنا أنّ علماء النّقد الغربيين الذين تولّوا نقد الكتاب المقدّس لم يتجاوزوا حدود النّقد إلى إنكار أصل الدّيانة اليهوديّة أو النّصرانيّة (طبعا لسنا نقصد الملاحدة) من أصلها وإن كانوا قد أقرّوا بتحريفها وتحريف كتبها المقدّسة، بل بقى الكثير منهم على ديانته ملتزما بها مدافعا عنها غير خارج منها وهذا بخلاف ما إذا درسوا الإسلام فإنّهم بحثوا عن أصله وحاولوا جاهدين نفيّ صلته بالوحيّ وأن يكون دينا سماويا[2].

ثالثا: آليّة تطبيق منهج الأثر والتّأثير في الدّراسات الإسلامية:

يقوم هذا المنهج على آلية عجيبة وغريبة وهي:

– القيام بتفتيت وتجزئة الأصول والمعالم الإسلامية،

---

[1] من ذلك مثلا: دراسة الدّكتور محمّد فتحي الزّعبي، تأثّر اليهوديّة بالأديان الوثنيّة، ودراسة الدّكتور سهيل ديب، التّوراة بين الوثنية والتّوحيد.

[2] انظر: صلاح الجابري، الاستشراق قراءة نقدية، ط1، 2009، دار الأوائل، سوريا، ص191.

– ثمّ محاولة إيجاد أيّ شبه لها في الكتب المقدّسة السّابقة أو الأساطير القديمة،

– ثمّ الخروج بنتيجة مفادها: أنّ تلك الجزئية القديمة أثّرت فيما يقابلها من جزئية في الإسلام وتأثّر هو الآخر بها.

وفي أثناء العمل بهذه الآلية يعتمدون على أسلوب المقابلة والمطابقة وهو أسلوب يقوم على أخذ جزئية من الإسلام ومقابلتها بما يشابهها من الجزئيات في الدّيانات السّابقة خاصّة اليهوديّة والنّصرانيّة، فإذا وجدوا هذا التّشابه ولو في الظّاهر زعموا بعد ذلك حصول المطابقة بين الجزئيتين غير عابئين بما بينهما من خلاف من سائر أوجه المقارنة، غاضّين الطّرف عن نقصان هذه المطابقة وعدم تمامها، غير مبالين بما بين الجزئيتين من تناقض كما بين السّالم والمحرّف وبين التّوحيد والتّثليث وبين العنصرية والعالمية.

رابعا: نتائج تطبيق هذا المنهج:

نتج عن تطبيق هذا المنهج من قبل المستشرقين في دراساتهم جملة من النّتائج السّيئة أهمّها:

– نفيّ أصالة الدّين الإسلاميّ.

– القضاء على خصوصيات الدّين الإسلاميّ.

– ربط الإسلام بالأديان السّابقة سواء كانت سماوية في أصلها ثم حُرّفت أو كانت وضعيّة وثنيّة[1].

خامسا: مكمن الخطأ في تطبيقه:

يكمن الخطأ في أنّ جميع المستشرقين ينكرون الوحيّ الإسلامي، ولا يقبلون إرجاع الظّواهر الإسلامية التي يدرسونها إلى منبعها في الكتاب والسنة، فهم يرون أنّ الوحيّ ذاته نتاج تاريخيّ، نتج من خلال اتّصال رسول الله بالبيئات اليهودية والنّصرانية المعاصرة له، ورغم أنّهم يعرفون في قرارة أنفسهم أنّ التّفسير الوحيد للقضايا الإسلامية هو إرجاعها إلى أصلها في الوحيّ، لكنّهم يديرون أظهرهم ويحاولون إيجاد أصول أخرى لها مهما كان نوعها وامتدادها[2].

---

[1] انظر: ساسي سالم الحاج، مرجع سابق، ج1 ص170.

[2] انظر: حسن حنفي، التّراث والتّجديد وموقفنا منه، دط، 2019، مؤسسة هنداوي، المملكة المتّحدة، ص71-72.

المبحث الثّالث: مناهج نقد الكتاب المقدّس وتطبيقاتها في الدّراسات الإسلامية ونقد القرآن الكريم:

عرفت حركة نقد الكتاب المقدّس منذ ظهور محاولاتها الأولى إلى آخر محطّاتها في العصر الحاضر تطوّرات كثيرة وشهدت بروز العديد من المناهج التي استخدمت في عملية النّقد والتي لم تترك مجالا يتعلّق بالكتاب المقدّس إلاّ وتناولته، حيث تناولت الظّروف التّاريخية المرتبطة به، كزمان كتابه وحال الكتبة وظروف حفظه وطرق انتقاله وغيرها... ، كما تناولت أيضا ما يتعلق بنصوصه مثل: لغته وأسلوبه ومحتواه وغير ذلك.

ومعظم هذه المناهج المستخدمة في عملية النّقد ظهرت في القرن التّاسع عشر وتطوّرت في القرن العشرين، وهي ذات الفترة التي شهدت إقبالا كبيرا من المستشرقين على الدّراسات الإسلامية، التي لم تكن في منأى عن هذا الجوّ العلميّ السّائد في أوربا، فكان من الطّبيعي أن تتأثّر بتلك المناهج لاسيما ما تعلّق منها بنقد الكتاب المقدّس، لذلك نجد أنّ هذه الدّراسات دخلت عصرا جديداً وعرفت تحوّلا مهمّا فيما يتعلق بمناهج البحث، وهو ما سنتطرق إليه في هذا المبحث.

والشّيء المهمّ الذي لا ينبغي إغفاله هو أنّ نظرية المصادر ما هي إلاّ تجسيد لكلّ هذه المناهج كما سبقت الإشارة إليه، لذلك كان من الضّروري أن نذكر هذه المناهج وما تعلّق بها من دراسات وما أفرزته من نتائج، قبل الحديث عن استخدام المستشرقين لها في نقد القرآن الكريم.

المطلب الأوّل: التّعريف بمناهج نقد الكتاب المقدّس Biblical Criticism:

أفرزت حركة نقد الكتاب المقدّس اتّجاهين كبيرين، انبثق عنهما مدرستين نقديتين مشهورتين مدرسة النّقد الأعلى، ومدرسة النّقد الأدنى[1]، ولكلّ مدرسة مناهجها الخاصّة بها، وهيّ مناهج متداخلة فيما بينها في أغلب أحيانها.

[1] وضروري أن نشير هنا إلى أنّ الموقف الغربيّ من نقد الكتاب المقدّس لم يكن موقفا موّحداً، فكما أنّ هناك من قبله ونادى به واعتبره ضرورة لابدّ منها لتصحيح النّظرة إلى الكتاب المقدّس، هناك من هاجمه بهذا المفهوم، واقترح مفاهيم أخرى له، ورأى أنّه سيكون مفيد إذا ما طبّقناه في تمييز الأسفار المنحولة (الأبوكريفا)، وفي تصحيح النّصوص لا في إبطالها.

أوّلا: النّقد الأعلى Higher Criticism:

هو الاتّجاه الذي " يشمل أوجه النّقد التي تبحث عن المصادر الأصلية للكتاب المقدّس وتحاول تحديد المؤلِّف، وظروف الكتابة والنَّسخ والتَّرجمة والتَّقنين لأسفار الكتاب المقدّس"[1].

يمكننا القول أنّ هذا الاتّجاه في عمومه يبحث خارج النّص.

ثانيا: النّقد الأدنى lower Criticism:

يعرف النّقد الأدنى بأنّه: " مصطلح جامع لكلّ المناهج والدّراسات التي تبحث في النّصوص وتوثيقها وتحليلها وتفسيرها"[2]، ونظرا لكونه أكثر تعلقا بالنّص صار يطلق عليه "النّقد النّصي" Textual Criticism ولذلك تراجعت تسمية النّقد الأدنى.

ويعرّفه بارت إيرمان بأنّه "مصطلح تقنى لعلم استعادة الكلمات الأصلية لنصّ من المخطوطات التي غيّرتها"[3]. أي: المخطوطات.

يتّضح من خلال هذه التّعريفات أنّ النّقد الأدنى (النّقد النصي) يهتم بالنّص، ويريد استعادة الصّورة الأصلية له[4]، وهو الفرق الظّاهر بينه وبين النّقد الأعلى الذي يبحث خارج النّص، وعند من يرفضون النّقد الكتابي بمفهومه السّلبي يرون فرقا آخر جعلهم يقبلون النّقد الأدنى، وهو أنّ النّاقد في النّقد الأدنى يكون في منزلة أدنى من النّص، فالنّص فوق النّاقد، ويرفضون النّقد الأعلى لأنّهم يرفضون أن يكون النّاقد أعلى من النّص[5].

---

[1] انظر: عقدي رفيق السنوي، مرجع سابق، ص313.

[2] نفس المرجع، ص313.

[3] بارت إيرمان، الاقتباس الخاطئ عن المسيح، ترجمة، فادي مرعشلي، ط1، 2009، دار شعاع، سوريا، ص 12.

[4] See : James Hasting, A dictionary of the Bible, Extra volume, T and T clark, N York, 1909, p209.

[5] وبهذا المفهوم المقبول يعرّفه الأب بولس الفغّالي بأنّه "مجموعة آراء نبديها في نصّ الكتاب المقدّس، ثمّ في الفنون الأدبية التي استعملها الكاتب الملهم، وفي القيمة التّاريخية لهذه النّصوص"، ويوجب على النّاقد أن يتذكّر أنّ " الكتاب المقدّس هو عمل إلهيّ وعمل إنسانيّ معا، الله يوصي ويلهم، والإنسان يتكلم ويكتب"؛ وأن يحكم على الكتاب المقدّس من ناحيته الإنسانية لا من ناحيته الإلهية، وعلى ضوء هذا المفهوم فإن مدرسة النّقد الأدنى المقبولة عندهم هي التي تعترف وتقرّ بأنّ الكتاب المقدّس موحى به، فلا تهاجمه وتسعى إلى إبطاله وإنّما تسعى إلى دراسة مخطوطاته وعمرها ولغتها، ومدى مطابقتها للأصل، وظروفها التّاريخية، كما تبحث في الأمور التّاريخية والجغرافية وكذا الفنون الأدبية الخاصّة بالكتاب المقدّس، انظر:

وقد تفرّع عن هذين الاتّجاهين الأساسيّين اتّجاهات فرعيّة متعدّدة متداخلة فيما بينها، يصعب فصل كلّ فرع عن الآخر، لاعتمادها على بعضها البعض، ولتداخل المجالات التي تبحث فيها. ومن أهمّ هذه الاتّجاهات نذكر ما يلي:

1- النّقد الأدبيّ Literary criticism:

يُعرّف النّقد الأدبي عموما بأنّه " فنّ الحكم على جودة أيّ نصّ أدبيّ ما"[1]، أمّا فيما يتعلق بالكتب المقدّسة فإنّ النّقد الأدبيّ يتناول كلّ ما يتعلق بتأليف " النّص وتاريخه ووحدته الأدبية وأسلوبه وغرض كل مصدر من المصادر"[2].

وترتكز مهمّته الأساسيّة في " تحليل الكلمات والقواعد والنّحو والأسلوب" وذلك من أجل الوقوف على خصائص الأسلوب الأدبيّ لكل مؤلّف وربطه بما يماثله في كل عصر[3].

ومن مزاياه أنّه يساعد على فهم وتفسير الكتاب المقدّس، ومن نتائجه سقوط قداسة العهد القديم واعتبار نصوصه كسائر النّصوص الأدبية الإنسانية، التي لابدّ أن تخضع للنّقد والتّمحيص باستخدام الأساليب الحديثة، ومن أشهر من طبّق هذه الأساليب جون أستروك[4].

2- النّقد المصدريّ Source Criticism:

هو الاتّجاه الذي يحاول تحديد هويّة المصادر التي اعتمد عليها مؤلّف أسفار الكتاب المقدّس[5].

- الخوري بولس الفغالي، المدخل إلى الكتاب المقدّس، ط1، 1994، المكتبة البولسية، بيروت، ج 1 ص 44-46.
- رياض يوسف داود، مدخل إلى النّقد الكتابي، ط1، 1997، دار المشرق، بيروت، ص17 وما بعدها.
- حلمي القمّص يعقوب، مدارس النّقد والتشكيك والردّ عليها، مرجع سابق، ص9-10.

[1] شريف حامد سالم، نقد العهد القديم، ط1، 2011، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص213.

[2] نفس المرجع، ص213.

[3] عقدي رفيق، مرجع سابق، ص316.

[4] انظر: أسماء وردي، مناهج نقد العهد القديم عند الغرب النّقد المصدري أنموذجا، ط1، 2016، دار صفحات، سوريا، ص 90.

[5] انظر: نفس المرجع، ص93؛ وانظر: أريج حوامدة، حركة نقد الكتاب المقدّس في أوروبا من عصر النّهضة إلى العصر الحديث وموقف الكنيسة منها، ط1، 2022، عالم الكتب الحديث، الأردن، ص 129-130.

وقد انبثق عن هذا الاتّجاه نظرية المصادر لصاحبها فلهاوزن الذي استطاع أن يجمع بين النّقد المصدري والأدبيّ والتّاريخي، من خلال تحليل المصادر تحليلا أدبيّا، وفيلولوجيا، وربط ذلك بالمراحل التي مرّ بها بنو اسرائيل في تاريخهم الطّويل، وإرجاع كلّ مصدر إلى زمانه[1].

المطلب الثّاني: المنهج الفيلولوجي:

منذ أن نظر الغربيون إلى الكتاب المقدّس نظرة متحرّرة من سلطة الكنيسة، بدؤوا في معاملته كأيّ كتاب أدبيّ خال من التّقديس، واستعملوا في فهمه وتحليله ونقده كلّ المناهج التي برزت في العصر الحديث، والتي كان من بينها ما عرف بالمنهج الفيلولوجي –ولسنا هنا في صدد الحديث عن تاريخ ظهوره ومراحل تطوّره ولا في الاختلاف الواسع في ضبط مفهومه–[2] وإنّما سنتحدّث عن مفهومه كمنهج نقديّ استخدم أوّلا في دراسة العهد القديم ونقده، ثم استخدم ثانيا في نقد القرآن الكريم في العصر الحديث.

أوّلا: مفهوم المنهج الفيلولوجي/ الفيلولوجيا:

هو المنهج الذي يُعنى "بدراسة لغة أو لغات من حيثُ قواعدُها وتاريخ أدبها ونقد نصوصها" وبعبارة أعمّ عُرّف بأنّه: " دراسة الحياة العقليّة ومنتجاتها على العموم في أمّة ما أو طائفة من الأمم"[3].

فالمنهج الفيلولوجي لا يهتمّ باللغة فحسب، إنما يهتمّ باللغة وبكلّ ما أُنتج ممّا كتب بها، ويهتمّ بتاريخ الأمّة النّاطقة بها، كما يدرس التّغييرات اللغوية التي طرأت عليها عبر التّاريخ.

---

[1] See : Nnaemeka Ndubuwa Ohaeri, Biblical Criticism in the Contemporary Homilectic Praxis, Journal of Religion and Human Relations, Volume 11, No 1, 2019, p p83-104, p89.

[2] يقول علي عبد الواحد وافي عن مفهوم الفيلولوجيا: " وهو بحث غير محدّد النّطاق ولا متميّز الحدود... ولا يزال العلماء يختلفون في فهمها وإطلاقها"، علم اللغة، ط9، 2004، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ص14.

أمّا مصطلح فيلولوجي " philology"، فهو مكوّن من كلمتين من أصل إغريقي هما (philos) وتعني المحب، و (logo) وتعني اللغة أو الكلام.

[3] علي وافي، مرجع سابق، ص14.

ثانيا: الفرق بين الفيلولوجيا وفقه اللغة:

رأينا أنّ بعض الباحثين[1] لا يفرّق بين فقه اللغة والفيلولوجيا وهذا قصور بيّن، للأسباب التّالية:

- بين الفيلولوجيا وفقه اللغة فرق بيّن من ناحية المفهوم، فالفيلولوجيا أوسع من فقه اللغة، لأنّها -كما سبق بيانه- لا تهتمّ بدراسة النّصوص اللغوية فقط، وإنّما تهتمّ بدراسة تاريخها وتطوّرها وميراثها والمقارنة بينها وبين غيرها من اللغات أيضا[2]، مع الاعتماد على علم اللغة، أمّا علم اللغة فهو: العلم الذي يركّز على اللغة نفسها من الجهة الوصفيّة فيفحص ظاهرها ومظاهرها ومن الجهة التّاريخية فيتتبع تطوّرها ويرصد تغيّرها[3].
- أما فقه اللغة فهو: " العلم الذي يحاول الكشف عن أسرار اللغة والوقوف على القوانين التي تسير عليها في حياتها ومعرفة سرّ تطورها، ودراسة ظواهرها المختلفة دراسة تاريخية من جانب ووصفية من جانب آخر"[4].

فهنا ثلاثة مصطلحات علمية: **علم اللغة، فقه اللغة، الفيلولوجيا**.

وإذا ما اعتبرنا أنّ الاختلاف بين علم اللغة وفقه اللغة، ليس خلافا ذا بال، فإنّ الاختلاف بين فقه اللغة والفيلولوجيا هو اختلاف ظاهر، لذلك يرى ماريو باي أنّ الفيلولوجي لا يختصّ بدراسة اللغات فقط ولكن يجمع إلى ذلك دراسات تشمل الثّقافة والتّاريخ والتّقاليد والنّتاج الأدبيّ للغات موضوع الدّراسة[5].

- اعتبار الفيلولوجيا هي فقه اللغة هو تقليص لحجمها وإهمال لدورها الذي أنشأها من أجله النّقاد خاصّة الألمان.

---

[1] انظر مثلا: صبحي الصّالح، دراسات في فقه اللغة، ط1، 2009، دار العلم للملايين، بيروت، ص20. محمد المطوّري الاستشراق الألماني ودوره في الدّراسات الشّرقية، مجلة دراسات استشراقية، ع3، شتاء 2015، ص ص191-314، ص210.

[2] رمضان عبد التّواب، فصول في فقه العربية، ط6، 1999، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص09.

[3] ماريو باي، أسس علم اللغة، ترجمة، أحمد مختار عمر، ط8، 1998، عالم الكتب، القاهرة، ص35-36.

[4] رمضان عبد التّواب، مرجع سابق، ص09، ؛ وينظر أيضا: صبحي الصّالح، مرجع سابق، ص21-22.

[5] ماريو باي، مرجع سابق، ص 35.

- لا يمكن ترجمة الفيلولوجيا بفقه اللغة، لأنّ فقه اللغة مصطلح قديم ظهر في دراسات العلماء العرب منذ مئات السّنين، كما هو عند ابن فارس(ت 1004) في كتابه " الصّاحبي في فقه اللغة"، والثّعالبي(ت1037) في كتابه "فقه اللغة وسرّ العربية"، أمّا مصطلح الفيلولوجيا فهو مصطلح حادث[1].
- الفيلولوجيا بالنّظر إلى ما يريده الغربيون منها لا مقابل لها عند علماء العرب، لأنّها تبحث عندهم في علم اللغة ومختلف فنونها كالنّحو والصّرف وعلوم البلاغة والعروض، وتاريخ اللغة والمقارنة بينها وبين سائر اللغات وتاريخ الأدب وما صُنّف فيه، وتاريخ العلوم وما صُنّف فيها من كتب، وتاريخ الفقه وما دُوّن منه، وتاريخ الأديان وكتبها المقدّسة، وسائر الكتب الدّينية المؤلّفة وتاريخ الفلسفة وما أُلّف فيها، مع مراعاة الأحوال التي نشأت فيها هذه الآثار[2].

وما يهمّنا في موضوع مقارنة الأديان عامّة وموضوع مصادر القرآن المزعومة خاصّة، هو الفيلولوجيا في قضية مقارنتها بين اللغات، لأنّ المستشرقين حاولوا من خلال المقارنة بين لغة القرآن واللغات السّامية أن يثبتوا اقتباس القرآن من هذه اللغات.

ثالثا: استخدام الفيلولوجيا في نقد الكتاب المقدّس:

أوّل ما ظهرت الفيلولوجيا في الدّراسات النّقدية كانت على يد النّقاد الألمان الذي تولّوا نقد العهد القديم، وقد ساعدهم في ذلك معرفتهم باللغات السّامية وغير السّامية، مع معرفتهم بتاريخ الشّعوب[3]، ولذلك كانت ألمانيا قبلة الباحثين والنّاقدين، حيث قصدوها لتعلّم هذا المنهج، وكان من أهمّ روّاده في بداية الأمر هينريش فلايشر (1801- 1888) H. L. Fleicher، الذي "

[1] انظر: إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتّراث التّقنيات والاستمدادات، ط1، 2014، دار الحضارة، السعودية، ص20.
[2] انظر: رمضان عبد التّواب، مرجع سابق، ص10-11.
[3] وهنا تبرز العلاقة التّكاملية بين المنهج الفيلولوجي والمنهج التّاريخي، فالأوّل يستعين بالثّاني للوقوف على التّأثيرات المتبادلة بين اللغات، والباحث التّاريخي يعتمد على المنهج الفيلولوجي في نقد النّصوص التّاريخية، انظر: يوسف الكلام، تاريخ وعقائد الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص24.

أعاد تأسيس الدّراسات العربية في ألمانيا واجتمع حوله جماعات عديدة من الألمان والأجانب ليكتسبوا منه الدّقة الفيلولوجية والنّقد الفيلولوجي للغة العربية"[1].

وقد برز من بين هؤلاء النّقاد كل من إيفالد وفلهاوزن وجراف، وجاءت أبحاثهم متكاملة بصيغة تراكمية يبني اللاحق عمله على عمل السّابق إلى غاية البلوغ إلى الصّورة النّهائية التي أخرجها فلهاوزن في كتابه الكبير " مقدّمة في تاريخ إسرائيل"، حيث استطاع أن يدرس العهد القديم دراسة فيلولوجية جمعت بين اللغة والتّاريخ تحت مبدأ النّشوء والتّطور.

المطلب الثّالث: منهج النّقد التّاريخي Historical Criticism :

من أهمّ المناهج التي استخدمها المستشرقون في دراساتهم الإسلامية عموما وفي الدّراسات القرآنية خصوصا منهج النّقد التّاريخي، هذا المنهج الذي ظهرت أولى بوادر استعماله في أوربا كمنهج نقدي في أواخر القرن17 على يد اسبينوزا (ت1677) في رسالته في اللاهوت والسياسة[2] واستُخدم في حقل الدّراسات الاجتماعية والإنسانية في القرن19، وفي نهاية ذات القرن شاع استعماله وانتشر وصار منهجا قائما على " تحقيق النّصوص، والمقارنة بينها، والاعتماد على فقه اللغة، وعلم الأساطير المقارنة، وتمّ وضع قواعده"[3].

وسنتحدث بإيجاز عن هذا المنهج في النّقاط التّالية:

أوّلا: مفهوم النّقد التاريخي:

---

[1] محمّد سعدون المطوري، مرجع سابق، ص 212.

[2] وهو ما يوافق القرن 11هـ، وهو زمن متأخّر إذا ما قورن بالاستخدام المبكّر للمسلمين لهذا المنهج، من طرف علماء الحديث من خلال مؤلفاتهم في علم الحديث وقواعد الجرح والتّعديل في القرن الثّالث الهجري على الأقل، ومن أشهر من طبقه –كما سبق بيانه– ابن حزم، الذي يعتبر المؤسّس الفعليّ لمنهج النّقد التّاريخي في كتابه" الفِصل" قبل ظهوره في أوربا بستّة قرون كاملة، غير أنّ العلماء المسلمين رغم سبقهم في استخدامه إلاّ أنهم لم يصوغوا قواعده، لذلك استحوذ عليه الغربيون، انظر: أكرم ضياء العمري، منهج النقد عند المحدثين مقارنا بالمنهج النقدي الغربي، ط1، 1997، دار إشبيليا، السعودية ص22؛ عبد الرحمان السلمي، المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية الغربية، ط1، 2014، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ص40-41؛ عبد الحليم عويس، ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2، 1988، الزهراء للإعلام العربي، ص165.

[3] من مقدمة حسن حنفي لرسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص20.

هو: " ممارسة عملية منهجية ينتقل بموجبها المؤرّخ من مرحلة القراءة والاقتباس إلى مرحلة الفحص والتّدقيق والتّمحيص، بغية الوصول إلى الحقيقة التّاريخية بحياد تامّ"[1].

وهذه العملية المنهجية ليست بالأمر الهيّن، لأنّها تخضع لعدّة معايّير وتقوم على عدّة مراحل لا بدّ من المرور عليها لمن أراد الوصول إلى الحقيقة في صورتها المجرّدة.

ثانيّا: مراحل النّقد التّاريخي: يقوم النّقد التاريخي على أربعة مراحل:

1. **المرحلة الأولى**: مرحلة البحث عن الوثائق وجمعها:

وهي أولى الخطوات التي يقوم بها من يريد تطبيق منهج النّقد التّاريخي، وبعد قيامه بجمع هذه الوثائق سيجدها على نوعين: وثائق خضعت للتّمحيص والنّقد، ووثائق لازالت على حالها، وهي التي تحتاج إلى عملية النّقد.

2. **المرحلة الثّانية**: تحضير العلوم المساعدة في عملية نقد الوثائق التّاريخية ومن هذه العلوم: علم الفيلولوجيا (علم اللغات)، علم التّاريخ، علم الجغرافيا وعلم الجيولوجيا وعلم الحساب وغيرها من العلوم.

3. **المرحلة الثّالثة**: **تحليل محتوى الوثيقة:**

وينبنى هذا التّحليل على جملة من التّساؤلات أهمّها: هل الوثيقة لازالت كما كُتبت؟ أم طرأ عليها تغيّير؟ وماذا أراد المؤلّف أن يقول من خلالها؟ وهل كان مؤمنا بما قاله فيها؟

4. **المرحلة الرّابعة**: **مرحلة نقد الوثيقة:**

وهي مرحلة ضرورية مهمّة لدراسة الوثائق التّاريخية، لأنّ هذه الوثائق في غالب أحوالها لم تبق على أصلها، فهي منسوخة مرّات عديدة، وكثير منها لم تنسخ عن الأصل، فاحتمال الخطأ فيها وارد جدّاً[2].

---

[1] منصورية قدور، النّقد التّاريخي وأهميته في إبراز الحقيقة، مجلّة الرّواق للدّراسات الاجتماعية والإنسانية، مج7، ع1، 2021، ص ص 517-533، ص 5.

[2] انظر: لانجلوا سينوبوس، المدخل إلى الدّراسات التّاريخية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط 4، 1981، وكالة المطبوعات الكويت، ص 27، وص45، وص52.

وينقسم نقد الوثائق التّاريخية إلى قسمين:

القسم الأوّل: **النّقد الخارجيّ**: ويعرف أيضا بنقد التّحصيل، ويقوم على:

1. **نقد التّصحيح**: أي تصحيح الوثائق التّاريخية ممّا دخلها من أخطاء وممّا مسّها من تغيّيرات خاصّة تلك الأخطاء والتّغييرات التي تمسّ جوهر الوثيقة.

ويساعد هذا النّقد على الاقتراب بالوثيقة من شكلها الأصليّ الذي تركها مؤلّفها عليه.

2. **نقد المصدر**: وهو النّقد الذي يبحث في مصدر الوثيقة ويقوم على عدّة تساؤلات أهمّها: من أين أتت؟ ومن هو مؤلّفها؟ وما هو تاريخها؟

فإن جُهلت هذه المعلومات عن الوثيقة محلّ الدّراسة فهي وثيقة مهملة لا تنفع الباحث بشيء.

ويقوم هذا النّقد على التّحليل الباطن للوثائق من جهة الخطّ الذي كتبت به، ولغتها، وأحداثها ووقائعها وزمانها[1].

القسم الثّاني: **النّقد الباطن أو النّقد الدّاخلي**:

وهو النّقد الذي يقوم على تحليل مضمون الوثيقة والظّروف التي كتبت فيها من أجل الوصول إلى مراد المؤلّف منها، ويقوم هذا النّقد على:

1. **نقد التّفسير**: ويسعى هذا النّقد من خلال تفسير مضمون الوثيقة إلى غاية واحدة تتمثّل في تحديد فكرة المؤلّف الحقيقيّة، ويكون ذلك بتحديد الأفكار الأساسية للمؤلّف، من خلال دراسة الوثيقة كلّها وعدم الاكتفاء ببعضها.

2. **نقد الأمانة والدّقة**: يقوم على الارتياب من أقوال المؤلّف، لأنّه قد يكون فاقداً للأمانة في توثيقه للأحداث ونقله للمعلومات فيقع في الكذب، أو ينقل ما لم يقع أصلا، وقد يكون فاقداً للدّقة فيقع في الخطأ، ويزداد هذا الأمر تعقيداً حينما يقف النّاقد على وثائق أخرى تكون مناقضة لما في الوثيقة محلّ الدّراسة أو مكذّبة لما جاء فيها[2].

---

[1] انظر: المرجع السّابق، ص 53، وما بعدها.

[2] انظر: نفس المرجع، ص109؛ وانظر: حسن عثمان، منهج البحث التّاريخي، ط8، دس، دار المعارف، مصر، ص117.

إذن فنقد الأمانة يدخل في تمييّز صدق المؤلّف من كذبه، ونقد الدّقة يدخل في تمييّز خطئه من صوابه، وهو الضّابط في التّفريق بين نقد الأمانة ونقد الدّقة.

المطلب الرّابع: أثر استخدام المناهج الحديثة في نقد الكتاب المقدّس:

هذه المناهج بأصولها وفروعها[1] استخدمت كلّها في دراسة الكتاب المقدّس في الغرب، منذ البدايات الأولى لظهورها في القرن الثّامن عشر، وقد جاءت نتائجها خطيرة جدّا، حيث أثّرت على نظرة المجتمع الغربي للكتاب المقدّس فقد صارت نصوصه مجرّد روايات تاريخيّة من وضع البشر، يغلب عليها التّناقض وتكثر فيها الأخطاء، ممّا لم يدع مجالا لإبطال نسبتها إلى الوحيّ والتّأكيد على بشريتها، وقد برز جماعة من النّقاد ممّن استخدم هذه المناهج من أمثال: أستروك وإيفالد وفلهاوزن وقبلهم ريتشارد سيمون وغيرهم.

ولا بأس أن نختار بعض التّصريحات المهمّة، التي سنتخذها كمثال لبيان أثر استخدام هذه المناهج من قبل تخصّص في دراسة الكتب المقدّسة وتاريخ الشّعوب وعلى رأسهم غوستاف لوبون (1841-1931) في كتابه " اليهود في تاريخ الحضارات الأولى"، حيث خرج بنتائج مهمّة تتعلّق بتاريخ اليهود وكتابهم المقدس" العهد القديم"، فنجده يقول: " إنّ التّوراة كتاب أُلّف في أدوار مختلفة أشدّ الاختلاف، وإنّ التّوراة مملوءة بالارتباطات والاختلاطات والرّوايات المرتّبة المصنوعة ... وممّا لا ريب فيه وجود ثغرة عدّة قرون، لا تسدّها وثائق التّوراة"[2].

ويرى أنّ تاريخ اليهود قد دوّنه " أحبار ملكيون كانوا يهدفون إلى نصر مبدأ الحكومة الإلهية"[3].

وكنتيجة ختامية يرى أنّ العهد القديم "لم يشتمل على شيء يستحق الذّكر" وإنّما هو مؤلّف "من رؤى أناس متهوّسين، ومن أخبار باردة وأقاصيص داعرة ضارية"[4].

---

[1] هناك مناهج فرعية أخرى لم نتطرق لذكرها في المتن لقلّة استخدامها في الدّراسات الإسلامية مثل: النّقد الشكلي، والبلاغي وغيرها.

[2] غوستاف لوبون، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة: عادل زعتير، د ط، د س، مؤسسة هنداوي، مصر، ص54.

[3] نفس المرجع، ص 56.

[4] نفس المرجع، ص 17؛ وينظر: أريج الحوامدة، مرجع سابق، ص103.

ناهيك عن نتائج فلهاوزن وغيره التي سبق ذكرها في فصل نظرية المصادر.

ومنذ تطبيق هذه المناهج في دراسة العهد القديم، ظهرت أبحاث جديدة، وطرق من التّأليف حديثة على غرار علم المداخل، التي تتابع الأوربيون على وضعها والتي ناقشوا فيها " القضايا الخاصّة بنشأة أسفار الكتاب المقدّس وفهمه التّاريخي"[1].

المطلب الخامس: تطبيق مناهج نقد الكتاب المقدّس في الدّراسات الإسلامية:

وبعد أن استقرت الدّراسات الغربيّة على هذه المناهج، ظهرت في أوساطهم دعاوى تدعو إلى تطبيق هذه المناهج في الدّراسات الإسلامية، بغية الوصول إلى نفس النتائج، وقد شهد من أرّخ لحركة الاستشراق بهذا، سواء من الغربيّين أو الإسلاميّين.

شهادات الباحثين الغربيّين:

يقول ألفونس مينغانا (1937-معاصر) A. Mingana :" لا شكّ أنّ الوقت حان لإخضاع نصّ القرآن إلى نفس النّقد الذي نعرِّض له الكتاب المقدّس اليهوديّ والكتب المسيحيّة "[2].

تقول المستشرقة الألمانية أنجليكا نويفرت (1943-معاصرة) Angelika Neuwirth: "والحال أنّ إعادة تصنيف القرآن كنصّ من وضع مؤلّف ما قد كانت أمرا واقعا بالفعل عندما اتُّخذ من القرآن ولأوّل مرّة في البحث الغربيّ موضوعا للتّحليل الفيلولوجي وهو التّطور الذي وقع ضمن حركة دراسة الدّين والشّعب اليهوديّين... وهنا بالتّحديد توجّه العلماء الرّاسخون في الفيلولوجيا إلى القرآن ليس بغرض تفنيده كما هو حال معاصريهم المسيحيّين وإنّما بغرض تطبيق أدوات البحث التّاريخي المكتسبة حديثا على النّص القرآني"[3].

---

[1] هانس كراوس، مرجع سابق، ص 145؛ وانظر: رضوان السيد، المستشرقون الألمان، مرجع سابق، ص 25.

[2] انظر: ألفونس منغانا: التأثير السرياني على أسلوب القرآن، ترجمة: مالك مسلماني، منشور على موقع المحمدية، وهو ترجمة عن:

- Syriac Influence on the Style of the Kuran, Bulletin of the John Rylands Library, Vol 11, No 1, (Manchester: John Rylands University Library,1927),pp 77-98.

[3] أنجليكا نويفرت، الاستشراق في الدّراسات الإسلامية، الدّراسات القرآنية نموذجا، ترجمة: طارق عثمان، مقال إلكتروني، مركز تفسير للدّراسات القرآنية، ص25.

هذا التّصريح المهمّ تضمّن الإشارة إلى نقاط مهمّة تمثلت في:

- أوّل خطوة اتّخذها النّقاد الغربيون هي اعتبار القرآن نصّا مؤلَّفا من وضع مؤلِّف ما، قد يكون محمّد لوحده[1] أو بإعانة أناس آخرين[2].
- المساواة بين التّوراة من جهة والقرآن الكريم من جهة أخرى، من حيث المناهج الدّراسية.
- والنّقطة الأكبر أهميّة في كلامها هي إشارتها إلى أنّ الدراسات الغربية انتقلت على يد هؤلاء النّقاد من مرحلة الاتّهام والتّفنيد للقرآن إلى مرحلة دراسته دراسة منهجية ظاهرها فيه الرحمة وباطنها يحمل نفس التّهمة.
- ذكرت بعد كلامها هذا مباشرة ماذا يريد الغربيون من وراء هذه المنهجية الجديدة، وهو سعيهم إلى استعادة المصادر، وبروز الأفكار اليهودية المبكّرة التي غُرست في الإسلام، ثم مثّلت بنولدكه، ووصفته بأنّه " أرسى القاعدة لقراءة نقدية للقرآن بوصفه محصّلة لسيرورة وتطور"[3].

وفي مقال آخر لها، ترى أنّ الدّراسات القرآنية اليوم تميل إلى المباحث التّاريخية[4].

ويرى المستشرق الألماني هارالد موتسكي (1948-معاصر)Harald Motzki أنّ المتأخرين "من الباحثين (غير المسلمين) كانت اهتماماتهم بالقرآن تاريخية بالمقام الأوّل"[5].

والألماني رودي بارت الذي أرّخ للدّراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة بيّن أنّ الاستشراق مرّ عبر عدّة مراحل إلى أن وصل إلى المرحلة النهائيّة، وهي وصولهم معشر المستشرقين إلى حيث صاروا لا يقيمون وزنا إلاّ لما يثبت أمام النّقد التّاريخي، ثمّ قال "ونحن في هذا نطبق على

---

[1] وقد رفضت أنجليكا الرأي القائل بأنّ القرآن ألّفه محمّد لوحده، ص26.

[2] وسيأتي في الفصل القادم تفصيلٌ ونقدٌ لهذه التّهمة.

[3] المرجع السابق، ص29.

[4] انظر: أنجيليكا نويفرت، الدّراسات القرآنية والفيلولوجي النّقدي انطلاق القرآن من التّراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمنته عليه ترجمة: محمّد عبد الفتّاح، مقال إلكتروني، مركز تفسير للدّراسات القرآنية، ص 6.

[5] هارالد موتسكي، جمع القرآن إعادة تقيّيم المقاربات الغربية في ضوء التّطورات المنهجيّة الحديثة، ترجمة مصطفى هندي، مقال إلكتروني، مركز تفسير للدّراسات القرآنية، ص6.

الإسلام وتاريخه وعلى المؤلّفات العربيّة التي نشتغل بها، المعيار النّقدي نفسه الذي نطبقه على تاريخ الفكر عندنا وعلى المصادر المدوّنة لعالمنا نحن"[1].

وبيّن أنّ هذه المرحلة العلميّة تقوم فيها الأبحاث على النّقد التّاريخي، ولم تظهر هذه الصّفة العلميّة إلّا في منتصف القرن التّاسع عشر، وفي الأعوام 1833، 1843، 1844 برزت جملة من المؤلّفات " فتحت آفاق العصر الحديث في البحث التّاريخي النّقدي الذي تناول محمّد وبداية الإسلام"[2].

وحتى مكسيم روندنسون حينما تحدّث عن الاستشراق رأى أنّ من عيوبه الرئيسيّة الاعتقاد بأنّ علم الفيلولوجيا علما كليّا[3].

وأشار إدوارد سعيد إلى أنّ المستشرق كان " يبدأ حياته العلمية باعتباره باحثا في فقه اللغة"[4].

ملاحظات الباحثين المسلمين:

لاحظ الباحثون المسلمون الذين اهتموا بموضوع النّقد الغربيّ للقرآن الكريم من قبل المستشرقين بروز هذا الاتّجاه الجديد الذي كانت انطلاقته الفعليّة في منتصف القرن التّاسع عشر في الدّيار الألمانية من قبل المستشرقين الألمان على وجه التّحديد، وقد تزامن هذا الظّهور مع فترة غزارة الانتاج الاستشراقي.

وأشار إلى هذه الحقيقة الباحث الكبير محمّد توفيق حسين، حيث قال: " وقد طبّق المستشرقون في القرن 19 خصّيصا منهج النّقد التّاريخي هذا، على الدّراسات الإسلامية"[5]، ثم بيّن أنّه يقصد بالنّقد التاريخي: نقد النّص وهو الذي يتناول: النّصوص ونسخها المتعدّدة تحقيقا وتصحيحا

---

[1] رودي بارت، مرجع سابق، ص15-16.

[2] نفس المرجع، ص21، 28.

[3] انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة: إلياس مرقس، دط، دس، دار التنوير، ص 76.

[4] إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عنّاني، ط1، 2006، دار رؤية، مصر، ص177.

[5] محمد توفيق حسين، الإسلام في الكتابات الغربية، مجلة عالم الفكر، مج 10، عدد 2، سنة 1979، ص241.

وتوضيحا، والنّقد العالي الذي يتناول مادة النّصوص، ثم ذكر أمثلة عن تطبيق هذه المناهج من قبل نولدكه وفلهاوزن[1].

وذكر رضوان السّيد أمثلة من المستشرقين الألمان الذين برزوا في تطبيق هذه المناهج، منهم جوستاف فايل في كتابه "مقدمة تاريخية نقدية إلى القرآن "، ونولدكه في كتابه "تاريخ القرآن" وكارل بروكلمان في كتابه "تاريخ الأدب العربي" وغيرهم[2].

يقول محمّد سعدون المطوري: "ومنذ أوائل القرن 19م طُبّق المنهج الفيلولوجي على النّصوص الإسلامية من قبل المستشرقين الألمان"[3].

وبعد هذه الانطلاقة " تعالت الأصوات مناديه بضرورة تطبيق هذه المناهج والنّظريات النّقدية الكتابية على القرآن الكريم باعتباره نصّا تاريخيا ذا مكانة"[4]، وسعوا جاهدين بكل وسيلة إلى نقد القرآن بنفس المناهج التي نقدوا بها الكتاب المقدّس بعهديه، خاصة منهج النّقد التّاريخي[5]، وشاع الأمر في أوربا كلّها وانتقل إلى أمريكا فعلماء اللاهوت الأمريكيون يحاولون السّير على نفس مسار العلماء الأوربيّين ويريدون " تطبيق نظرية النّقد الأعلى على القرآن... ويقولون: أنّه كغيره من الكتب المؤلّفة عرضة للنّقد والتّبديل"[6].

تلك هي بعض شهادات وملاحظات الباحثين الغربيين والمسلمين، ولسنا هنا في صدد الإكثار منها، إنما أردنا بيان نقطة الانطلاق، ورفع شعار هذه الدّعوى وإرادة تعميمها والمناداة بها من قبل الغربيين والانتقال من خلالها من طور الطّعن المجرّد إلى طور الطّعن الممنهج في القرآن الكريم.

---

[1] المرجع السّابق، ص241.

[2] رضوان السّيد، المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر، ط2، 2016، دار المدار، ليبيا، ص29.

[3] محمد سعدون المطوري، مرجع سابق، ص12.

[4] سناء الغزّاوي، محمد الحوري، علم نقد الكتاب المقدّس وأثره في الدّراسات الاستشراقية للقرآن الكريم، المجلة الأردنية في الدّراسات الإسلامية، مج 14، عدد 4، 2018م، ص ص 63-86، ص 64.

[5] انظر: حجيرة جمال، نقد المنهج التّاريخي في دراسة القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، إشراف: ؟؟؟، جامعة باتنة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم العقيدة، سنة 2017/2016، ص282.

[6] عدنان الوزّان، موقف المستشرفين من القرآن الكريم دراسة في بعض دوائر المعارف الغربية، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، مرجع سابق، ص16.

المبحث الرّابع: المؤسّسون الأوائل لعلم نقد القرآن الكريم:

معلوم أنّ المستشرفين عرفوا بتنوّع اهتماماتهم وتعدّد اختصاصاتهم في دراساتهم، غير أنّ تركيزهم كان كبيرا على القرآن الكريم، لأنّه كتاب الإسلام ومصدر عقائده وأحكامه وتشريعاته وأخلاقه. وقد برز فريق منهم جمع بين مجالين من الدّراسات، تمثّل المجال الأوّل في الاهتمام بدراسته الكتاب المقدّس بعهديه، وتمثل المجال الثّاني في الاهتمام بالدّراسات الاسلامية عموما والدّراسات القرآنية خصوصا، إضافة إلى معرفتهم باللغات، ساعدهم هذا الجمع بين المجالين في التميّز والتمّكن علميّا ومنهجيّا، وحيازتهم على الكثير من أدوات البحث، واطّلاعهم الواسع على مختلف المناهج النّقدية.

ساهم هذا الصّنف من المستشرفين بشكل كبير في تأسيس اتّجاه جديد يرمي إلى تطبيق مناهج نقد الكتاب المقدّس (مناهج النّقد الكتابي) في دراسة القرآن الكريم وأسّسوا ما صار يعرف بـ (علم نقد القرآن الكريم)، وقد أراد هؤلاء وغيرهم ممّن سار على منوالهم أن يصلوا إلى ذات النّتائج، فشرعوا في تأليف أبحاث جديدة تحمل في ثناياها تطبيقات واضحة لهذه المناهج، بل حتى عناوين أبحاثهم قد تغيّرت وظهرت فيها مصطلحات تواكب هذا التّطور منها: "تاريخ القرآن"، "مدخل تاريخي نقدي للقرآن"، " القرآن في محيطه التّاريخي"، " التّطور التّاريخي للقرآن"، وغيرها من العناوين التي تركّز على تاريخية القرآن، وتدعو ضمنيا إلى ضرورة تطبيق منهج النّقد التّاريخي في الدّراسات الإسلامية.

وتطبيق هذه المناهج يعدّ من أخطر ما توصّل إليه المستشرقون، لأنّه يرمي إلى قطع الصّلة بين القرآن والوحيّ ورده إلى مصادر بشريّة كما حصل مع الكتاب المقدّس، كما يسعى إلى بيان أنّ الإسلام عقيدة وشريعة قد تطوّر عبر التّاريخ وتدخّلت فيه الأيادي البشريّة أيضا[1].

[1] انظر: محمّد خليفة حسن، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء نقد الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص13- 14.

وكانت البدايات الفعلية لهذا الاتّجاه في ألمانيا، وذلك لتميّز النّقاد الألمان[1] بالجمع بين عدّة تخصّصات، ومعرفة اللغات: العربية والعبرية واللغات الشّرقية القديمة، ونقد العهد القديم، واللاهوت النّصراني وتاريخ بني إسرائيل، وتاريخ العرب، وتاريخ الإسلام والمسلمين وغيرها.

ويعتبر إيفالد أوّل من وضع الحجر الأساس لهذا الاتّجاه لأنّه أخذ عن أستاذه الفرنسي دي ساسي مبدأ مهمّا تمثّل في "مبدأ الانفصال عن اللاهوت، أي انفصال المنهج العلمي عن اللاهوت" وكنتيجة ضمنية لهذا الانفصال" انتهى إلى تطبيق منهج النّقد التّاريخي على الكتب المقدّسة اليهودية والنصرانية"[2]، وقام بتأسيس مدرسة نقدية أهم أعضائها فلهاوزن ونولدكه، الذين كان لهم السّبق مع جولد تسيهر وأبراهام جايجر في تأسيس علم نقد القرآن الكريم.

المطلب الأوّل: تيودور نولدكه (1836–1930) Th. Nöldeke:

يعد نولدكه من أبرز تلاميذ إيفالد الذين ساهموا في تأسيس هذا الاتّجاه الجديد (نقد القرآن الكريم باستخدام مناهج نقد الكتاب المقدّس)، وذلك لما اجتمعت فيه من خصائص أهمها:

- التّلمذة على إيفالد في جامعة جوتنجن، حيث أخذ عنه اللغات السّامية واللغات الشرقية، ثم صار أستاذا لها، وللتّاريخ الإسلامي في نفس الجامعة سنة 1861.
- اتقانه اللغة العبرية إتقانا جيدا.
- تدريس التّوراة واللغات السّامية في جامعة كييل سنة 1864، وتدريس اللغات الشرقية في جامعة ستراسبورغ.
- كان صديقا لأبراهام جايجر ومتأثّرا به.

سار نولدكه على هذا الاتّجاه في الرّسالة التي أعدّها للدّكتوراه (1856-1860) وكان عنوانها الأوّل " أصل وتركيب سور القرآن"، وقد تجلّى منهجه من خلال مفردات العنوان الذي وضعه "أصل"، "وتركيب" لأنّ المناهج الحديثة في نقد التّوراة كانت تبحث عن المصدر (الأصل) وبنية

[1] سبق الحديث عن ذلك.

[2] المرجع السابق، ص10، وانظر: محمّد توفيق حسين، مرجع سابق، ص 241.

النّص الأدبية (التركيب)، وهو ما أراد نولدكه بحثه فيما يتعلق بالقرآن في رسالته هذه، واستمرّ نولدكه في تنقيح رسالته والنّظر فيها، وحصل ذلك مرّتين كما قام باختصارها وتضمينها في فصل من كتاب نشره باللغة الإنجليزية سنة 1893 بعنوان: "صور من التّاريخ الشرقي"، وفي دائرة المعارف البريطانية تحت مادة " قرآن".

كما قام بترجمتها من اللاتينية إلى الألمانية، وأعطاها عنوانا جديداً " تاريخ النّص القرآني" وهو أكثر ارتباطا بالمناهج الحديثة من العنوان السّابق لأنّ هذه المناهج كانت تسعى دائما إلى الوصول إلى تاريخ النّصوص.

واستمرّ أيضا تلامذته في تعديل الكتاب وتنقيحه مستفيدين من كلّ تقدّم يحصل في منهج النّقد التّاريخي، ومن كلّ دراسة جديدة تنشر حول المصادر الإسلامية، إلى أن صدر في صورته النّهائية في ثلاثة أجزاء آخرها سنة 1939[1].

ومن أهمّ آرائه التي بثّها في كتابه هذا نجد ما يلي:

- إنكار أمّية رسول الله.
- إنكار نبوّته، وإنكار الوحيّ إليه، واعتبار الوحيّ ظاهرة نفسية مرضية.
- رسول الله هو مؤلّف القرآن الكريم.
- اعتمد في تأليفه على مصادر يهوديّة بدرجة كبيرة ومصادر مسيحيّة بدرجة أقلّ.
- كانت هذه المصادر شفاهيّة متمثّلة في الليتورجيا والهاجادا.
- ومن مصادره أيضا الأساطير العربية القديمة وأحكام الجاهلية وبعض آرائها الدّينية.
- ومن عناوينه الغريبة في كتابه" مالا يتضمنه القرآن ممّا أوحي إلى محمّد".

---

[1] انظر حول نولدكه وجهوده البحثية:

- محمّد توفيق حسين، مرجع سابق، ص244.
- محمّد خليفة حسن، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص10.
- عمر لطفي العالم، مرجع سابق، ص149، 150.
- فاطمة عبّود، قراءة نقدية تاريخية حول دراسة الاستشراق الألماني، ضمن كتاب جماعي بعنوان: بحوث وقراءات نقدية في كتاب تاريخ القرآن لتيودور نولدكه، ط1، 2022، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ج1 ص69.

- إعادة ترتيب القرآن ترتيبا تاريخيا تطوريا[1].

وبهذا الاتّجاه الجديد صار نولدكه همزة وصل بين منهج المستشرقين القديم ومنهجهم الحديث وهي نقطة تحوّل مهمّة في تاريخ الدّراسات الاستشراقية لأنّها انتقلت من اللامنهجية أو من أسلوب الطّعن والتّشويه إلى أسلوب علميّ يعتمد في ظاهرة على مناهج مقبولة، وصار كتابة دستورا للمستشرقين في معرفة القرآن الكريم، وأساسا لكل الدّراسات الاستشراقية التي جاءت بعده وكلّ ما يكتبه المستشرقون وينشرونه عن القرآن الكريم يعتمد على ما رسمه نولدكه من خطوط جوهرية وما وصفه من أسس عامّة لهذا الاتّجاه " الذي أصبح يعرف بمدرسة نولدكه للدّراسات القرآنية"[2].

المطلب الثّاني: يوليوس فلهاوزن (1844–1918) Julius Wellhausen:

أمّا فلهاوزن الذي اعتبره العلماء المؤسّس الفعليّ والمطوّر الحقيقيّ لعلم نقد العهد القديم، فقد كان المؤسّس الفعليّ أيضا لعلم نقد القرآن الكريم[3].

وقد تميّزت حياته العلميّة هو الآخر بمميّزات أهّلته لهذه المكانة العالية ومن أهمّ هذه المميّزات:

- الاستفادة من جهود النّقاد السّابقين، والبناء عليها والمواصلة من حيث انتهوا.
- الاستفادة من النّقد الإسلامي للتّوراة.
- الجمع بين عدّة تخصّصات، نقدية وتاريخية.

---

[1] تمّ تلخيص هذه الآراء من خلال المقدّمة وبعض المباحث المتفرقة في الكتاب، انظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، مرجع سابق، ص3 إلى ص50، وهو كتاب سيّء جدّا تعرّض لردود مهمّة وقيّمة من قبل الباحثين المسلمين، انظر منها:

- رضا محمّد الدّقيقي، كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه (ترجمة وقراءة نقدية)، ط1، 2009 إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
- مجموع مؤلّفين، تحرير: الشّيخ حسن أحمد الهادي، بحوث وقراءات نقدية في كتاب تاريخ القرآن لتيودور نولدكه مرجع سابق.

[2] محمّد توفيق حسين، مرجع سابق، ص 244.

[3] انظر: سناء الغزّاوي، محمّد الحوري، مرجع سابق، ص70؛ وانظر: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق ط2، 2001، دار المدار الإسلامي، بيروت، ص 233؛ ريتشارد فريدمان، مرجع سابق، ص45.

- معرفة اللغات: العربية، والعبرية، والشّرقية القديمة كالآرامية والسّريانية وغيرها، فقد أخذها عن أستاذه إيفالد في جوتنجن، ثم خلفه فيها لتدريسها بعده.
- تنوّع إنتاجه العلميّ وغزارته، كما سبق بيانة، خاصّة الدّراسات التّاريخية وتركيزه على تاريخ بني إسرائيل، وتاريخ العرب والمسلمين.

هذه المميّزات وغيرها -خاصّة الدّراسات التّاريخية- ساعدت فلهاوزن في وضع " قانون التّطور التّاريخي، الذي ثبت في كل المناهج التاريخية"[1]، حيث رأى من خلال هذا القانون أنّ الحياة الدينية مثل الحياة الاجتماعية، فكما أنّ الحياة الاجتماعية لا تعرف الجمود والثّبات وهي دائمة التّغير والتّطور فكذلك الحياة الدّينية هي الأخرى قابلة للتّطور والتّغير.

وبدأ بتطبيق هذا القانون على تاريخ وديانة بني إسرائيل من خلال كتابه مقدمة في تاريخ إسرائيل واستطاع أن يصل إلى النّتيجة السّابقة الذكر.

وبعد أن أحكم تطبيق هذا القانون وذاعت شهرته في الأوساط العلميّة الألمانية والأوربية، انتقل إلى تطبيق هذا القانون في حقل الدّراسات الإسلامية وبالأخصّ على تاريخ ودين المسلمين، وبدأ بدراسة الوثنية العربية ثم تاريخ الدولة العربية من الفتح حتى السّقوط، كل هذا من أجل أن يؤكّد مبدأ التّطور[2]، واستطاع أيضا أن يحقّق قفزة نوعية في إرساء دعائم هذا الاتّجاه الجديد.

المطلب الثّالث: إجناس جولد تسيهر[3] (1850–1921) Ignaz Goldziher:

من أهمّ أعمدة الاستشراق الذين مارسوا النّقد على الإسلام، انطلاقا من مناهج نقد الكتاب المقدّس، المستشرق المجري اليهودي جولد تسيهر، الذي أسّس اتّجاها جديدا لم يُسبق إليه من قبل وانفرد به عن سائر المستشرقين واستطاع خوض غمار تجربة جديدة، ففي " الوقت الذي انصبت

[1] محمّد خليفة حسن، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين، مرجع سابق، ص20 وما بعدها.

[2] See : Reinhard G. Kartz, Eyes and spectacles: Wellhausen's method of higher critism, Journal of Theological Studies, NS, 2009, Oxford University Press, pp 1-22, p4-5.

[3] هناك اختلاف في ترجمة اسمه وطريقة لفظه: يُلفظ أجناس غولد صهر، وكذلك ايقناز قلدزيهر، بالمجرية: اجنتس جولد تسه بالألمانية: إجناس جولد تسيهر، انظر: المستشرق المجري اجناتس جولدتسيهر دراسة نقدية لمشروعه القرآني، محمود علي سرائب، سلسلة القرآن في الدّراسات الغربية 15، ط1، 2022، المركز الاسلامي للدّراسات الاستراتيجية، العراق، ص 17.

فيه أعمال نولدكه وفلهاوزن على القرآن وحياة محمّد وتاريخ الدّولة العربية السّياسي... بقي على جولد تسيهر أن يطبّق مناهج البحث التّاريخي على الإسلام بمجموعه، وأن يفهمه كظاهرة تاريخية حضارية، رسمت تطوّره الأفكار الدّينية بشكل أساس"[1]، واستطاع أن يفتح آفاقا علميّة مستحدثة لما اجتمع فيه من مميّزات وتهيّأ له من أسباب منها[2]:

- التّأثّر بالمدرسة الألمانية، فهو وإن كان مجريّا إلاّ أنّ نشأته العلميّة كانت ألمانيّة بامتياز، فقد أخذ علومه من أهمّ جامعاتها مثل: ليبزيتش وبرلين وتتلمذ على أهمّ علمائها خاصّة فليشر.
- الدّراسة في الأزهر، وهو أوّل مستشرق يدرس فيه، حيث تلقّى علومه هناك ودرس بالأخصّ على الشّيخ محمد عبده.
- المساهمة في تأسيس دائرة المعارف الإسلامية، والانضمام إلى طاقم الإشراف، والمشاركة في كتابة العديد من موادها.
- التّخصّص في مجال الشّريعة الإسلامية، بمفهومها العامّ الذي يشمل العقائد، والفقه والحديث...
- الاطّلاع على نتائج المدرسة الألمانية في نقد الكتاب المقدّس، ونتائجه ومتعلقاته (خاصّة الفيلولوجيا).
- المشاركة في عملية نقد الكتاب المقدّس وتاريخ بني إسرائيل، وقد ترجم أفكاره النّقدية في كتابه "الأسطورة وتطوّرها التّاريخي عند العبرانيين".

[1] يوهان فوك، الدراسات العربية في أوربا حتى مطلع القرن العشرين، ترجمة: سعيد بحيري، محسن الدمرداش، ط1، 2006، زهراء الشرق، مصر، ص 365.

[2] ينظر: لهذه المميّزات والخصائص التي اجتمعت لجولد تسيهر.

- ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوربي، ط1، 1994، الهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ص48. يصف حوراني جولد تسيهر بأنّه " أهمّ شخصية كونت صورة علميّة أوربيّة عن الإسلام في تطوّره وطبيعته كنظام ديني وحضاري".
- محمود علي سرائب، مرجع سابق، ص 17-18.
- محمّد خليفه حسين، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين، مرجع سابق، ص 25-27.
- نجيب العقيقي، المستشرقون، مرجع سابق، ص906.

- اعتماده على الرأيّ النّقدي الذي ساد في عصره، والذي يرى أنّ الدّيانة اليهودية الصّحيحة هي التّوحيد الذي جاء به الأنبياء، وأنّ الشّريعة تطوّرت عبر الزّمن، وتشكّلت في أماكن وعصور مختلفة، ولابدّ في دراسة النّصوص المقدّسة من إرجاعها إلى سياقها التّاريخي.

من خلال تلك الخصائص استطاع جولد تسيير أن يكون " أوّل من أحلّ محلّ الشكّ العشوائي نقدا مؤسّسا منهجيا استُمدّت أسسه من الرؤية التّاريخية النّقدية "[1].

وهنا مكمن الخطر في تلك العبارة المسمومة النّقد المنهجي القائم على الرؤية التّاريخية، ومرادهم بالرؤية التّاريخية للأديان " أنّ الأديان تمرّ بمراحل نشأة وتطوّر في التّاريخ وأنّها خلال حياتها تخضع لقانون التّأثير والتّأثّر فالدّين السّابق يؤثّر في الدّين اللاحق"[2].

وقد أسهم جولد تسيهر بالكثير من الأعمال العلمية التي طبّق فيها منهجه على الدّراسات الإسلامية بصفة عامّة، مثل: كتابه "دراسات محمّدية"[3]، وكتابه "العقيدة والشّريعة"[4]، وكتابه "مذاهب التّفسير الإسلامي"[5].

وبعد تطبيقه لهذا الاتّجاه الجديد خرج بجملة من النّتائج المهمّة والخطيرة، والتي تعدّ تطوّرا جديداً في عالم الدّراسات الإسلامية أهمها:

- أنّ ما جاء به محمّد من دين هو مزيج منتخب من المعارف والآراء الدّينية التي أخذها عن العناصر المسيحيّة واليهوديّة، والتي أثّرت فيه تأثيرا عميقا.

---

[1] يوهان فوك،، مرجع سابق، ص367.

[2] محمّد خليفة حسن، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص28 .

[3] وقد رد على ما جاء في هذا الكتاب، الصديق بشير نصر في كتابه: التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمّدية، ط2 2009، مركز العالم الاسلامي لدراسة الاستشراق، لندن.

[4] وقد ردّ على مباحث هذا الكتاب، محمّد الغزالي في كتاب بعنوان: دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين ط5، 2005، شركة نهضة مصر، مصر، وانظر منه، ص 12

[5] ورد عليه مصطفى يوسف حسن، في رسالته للماجستير، بعنوان: القرآن وشبهات جولد زيهر في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي، إشراف: عبد الجليل عبد الرحيم، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، قسم علوم الشريعة الحقوق السياسية سنة1992.

- الدّين الإسلامي نشأ ونما وتطور إلى أن أخذ شكله النّهائي، وقد تأثّر بعدة عوامل داخلية وخارجية[1].
- يشمل القسم الأكبر من حديث رسول الله "نتاج التّطور الاجتماعي والدّيني للإسلام خلال القرنين الأوّلين"[2].

المطلب الرّابع: أبراهام جايجر (1810–1874):

اليهودي الألماني الحبر، التّلمودي التّكوين، كان له اهتمام كبير بقضية التّشابه بين القرآن وكتب اليهود المقدّسة، وأثمر هذا الاهتمام تأليفه لكتابه المهمّ في تاريخ الاستشراق عموما وتاريخ الاستشراق اليهوديّ خصوصا بعنوان: Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen وحتى عنوانه كان مبتكرا ومثيرا ولعلّ هذه الإثارة كانت السّبب في تغيّير عنوانه بعد ترجمته إلى الانجليزية تحت عنوان: judaism and Islam، " اليهودية والإسلام"، صدر الكتاب في طبعته الأولى سنة 1833، وأعيدت في سنوات 1902، 1969، و2005.

ثم ترجمه عن الألمانية والانجليزية إلى العربية الباحث السّوري المسيحي نبيل فيّاض تحت عنوان "اليهوديّة والإسلام"، صدرت طبعته الأولى سنة 2018 في بيروت، عن دار الرافدين، مع مقدمة مهمّة بين من خلالها المترجم التّنازع الحاصل حول مصادر القرآن بين تيارين: تيار يزعم أنّ الإسلام امتداد للمسيحية، وتيار آخر يزعم أنّ الإسلام امتداد لليهودية[3].

ويعتبر كتاب جايجر أوّل عمل استشراقي يظهر في أوربا يناقش قضية مصادر القرآن المزعومة عند المستشرقين علنا واستقلالا، لذلك كان جايجر من المؤسّسين الأوائل لعلم نقد القرآن الكريم من جهة البحث الفعليّ عن مصادره، ولأنّ تركيزه كان على المصادر اليهودية فقط فقد بقي باب البحث عن مصادر أخرى مفتوحا، لا سيّما وأنّه قد قال في الصفحات الأخيرة من كتابه: " علينا

[1] جولد تسيهر، العقيدة والشريعة، مرجع سابق، ص 10، 11، 12.

[2] يوهان فوك، مرجع سابق، ص 240.

[3] انظر: أبراهام جايجر، اليهودية والإسلام، ترجمة، نبيل فيّاض ، ط 1، 2018م، دار الرافدين، بيروت، ص 11، والكلام لنبيل فيّاض في المقدمّة.

أن نعزو إلى بعض المصادر الأخرى ما لم يثبت أنّه من أصل يهوديّ"[1]، كانت هذه العبارة دستورا للمستشرقين بعده، اتّخذوها شعارا للسّير على منواله من جهة البحث في المصادر اليهوديّة بأكثر تعمّق، ومن جهة البحث عن مصادر أخرى للقرآن الكريم سواء كانت كتابية أو شفاهية.

والكتاب الذي ألّفه له أهميّة كبرى في الأوساط الاستشراقية، نال جايجر جائزة نتيجة كتابه هذا من كليّة الفلسفة في جامعة بون[2].

وقفة مع جايجر في كتابه ما ذا أخذ محمّد عن اليهودية؟

في مقدمّة كتابه وضع فرضية اقتباس محمّد في تأليف القرآن من المصادر اليهودية، وبين أنّه سيسعى إلى البرهنة عليها باستخدام منهج النّقد التّاريخي والمنهج المقارن[3].

أما عن هيكلة الكتاب فقد قسمه إلى قسمين، كل قسم تضمّن جملة من الأسئلة مع الإجابة عنها.

القسم الأوّل: تضمّن ثلاثة أسئلة، كل سؤال جعله في مقطع مستقلّ.

المقطع الأوّل: سؤاله حول ما إذا كانت لدى محمّد الرّغبة في الاستعارة من اليهودية[4]؟

المقطع الثّاني: سؤاله حول إمكانية استعارة رسول الله من اليهودية، وإذا حدثت فكيف كان ذلك[5]؟

---

[1] المرجع السابق، ص312.

[2] حول جايجر وجهوده ينظر:

- أمجد يونس الجنابي، آثار الاستشراق الألماني في الدّراسات القرآنية، ط 2، 2015، مركز تفسير للدّراسات القرآنية، السّعودية، ص 95-96، 241-242.
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط 3، 1993م، دار العلم للملايين، بيروت، ص 222، 223.
- أحمد محمود هويدي، الردّ على شهادات المشرق اليهودي أبراهام جايجر حول قصص الأنبياء في القرآن الكريم، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مج 60، ع 4، أكتوبر 2000، ص ص 113، 160، ص 124.

[3] انظر: أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص37.

[4] نفس المرجع، ص46.

[5] نفس المرجع، ص73.

المقطع الثّالث: سؤاله حول خطّة رسول الله في الأخذ عن اليهودية، كيف كانت وكيف طُبّقت[1]؟

القسم الثّاني: ينقسم بدوره إلى مقطعين عامّ وخاصّ:

المقطع العامّ: أقامه على سؤال: "هل استعار محمّد من اليهوديّة"[2]؟

ولاشكّ أنّ الإجابة عنده ستكون بنعم، والدّليل عنده ما ذكره القرآن عن المشركين حينما اعترضوا على القرآن واتّهموا رسول الله بأنّ ما جاء به ما هو إلاّ أساطير الأوّلين، وأنّه إفك قديم، أملاه عليه البشر، وهذا البشر كان يهوديّا.

أمّا المقطع الخاصّ فأقامه على سؤال: ماذا استعار محمّد من اليهوديّة[3]؟

وهذا المقطع هو الأهمّ في كتابه، والذي شغل حيّزا كبيرا منه[4]، حاول من خلاله أن يصل إلى العناصر اليهودية التي استعارها رسول الله ووضعها في القرآن، وزعم أنّه لن يتكلم عن العناصر المستعارة من العربية القديمة أو المسيحية.

تمثّلت هذه العناصر حسبه في:

- ✓ مفاهيم وألفاظ: مثل: تابوت، توراة، سكينة، جنّات عدن، جهنّم، أحبار، درس، السّبت طاغوت، فرقان، ماعون، مثاني، ملكوت، ربّاني، وهي مأخوذة من العبرية الحاخامية.
- ✓ آراء وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:
  - آراء عقديّة مثل: ما يتعلق بالخلق والجزاء، يوم الحسّاب، البعث، الروح، والوحي.
  - أحكام أخلاقية وتشريعيّة مثل: الوصية بالوالدين، الصلاة، وزواج الأرملة.
  - آراء حياتيّة، مثل طلب الموت مع الصالحين، واستحباب الشّفاعة للنّاس.
- ✓ وأخيرا تكلّم عن القصص، وهو الجزء الذي نال حصّة الأسد من كتابه حيث قام بتقسيم القصص إلى أربعة أقسام:

[1] المرجع السابق، ص77.

[2] نفس المرجع، ص83.

[3] نفس المرجع، ص87.

[4] نفس المرجع من ص87 إلى ص301.

- من آدم إلى نوح.
- من نوح إلى إبراهيم.
- من إبراهيم إلى موسى.
- القدّيسون بعد سليمان.

وحاول أيضا أن يثبت أنّ القصص القرآني مأخوذ من القصص التّوراتي، واتّهم رسول الله بارتكاب أخطاء في الاستعارة، مع الخلط في ترتيب أحداث القصص.

كلمة ختامية:

تمّ التّمثيل بهؤلاء الأربعة من أعمدة الاستشراق، لأنّهم انطلقوا جميعا في دراساتهم الإسلامية من أصول واحدة، وأسس متّفقة تمثّلت في مناهج نقد الكتاب المقدّس، غير أنّ كلّ واحد منهم استطاع أن يفتح بابا جديدا يلج من خلاله إلى مجال جديد من الدّراسات الإسلامية.

فنولدكه من خلال دراسته التّاريخية للقرآن الكريم انطلق من المنهج النّقدي التّاريخي واستطاع أن يؤسّس مدرسة النّقد التّاريخي للقرآن الكريم، التي أرسى قواعدها في كتابه تاريخ القرآن.

وفلهازون انطلاقا من مبادئه حول نشأة الدّين وتطوّره وارتباطه بالحياة الاجتماعية استطاع أن يؤسّس مدرسة الدّراسات التّاريخية التّطورية.

وجولد تسيهر من خلال تطبيقه لمبدأ النّشأة والتّطور في دراسة الشّريعة الإسلامية استطاع أن يوسّع المجال أكثر من سابقية ويعمّم تطبيق هذه المناهج في دراسة الإسلام شريعة وعقيدة وفقها.

وجايجر اهتمّ بالجانب التّطبيقي العمليّ، وحاول أن يستخرج الاقتباسات المزعومة في القرآن الكريم من المصادر اليهودية، وبذلك فتح الباب للباحثين بعده لاستخراج اقتباسات أخرى من مصادر أخرى، لأنّه أوصى بذلك في خاتمة بحثه.

وقد كان لكلّ مدرسة أنصارها وأتباعها وكتّابها الذين حملوا المشعل بعد مؤسّسيها، وواصلوا الإنتاج العلميّ وفق ذات المنهج والأسلوب، ويأتي الحديث عن هذا النتاج العلمي ونتائجه في الفصل القادم.

الفصل الثّالث:

أثر نظرية المصادر على الدّراسات الإسلامية.

ويتضمّن:

المبحث الأوّل: أثر نظرية المصادر على الدّراسات الإسلامية ذات الاتّجاه اليهودي.

المبحث الثّاني: أثر نظرية المصادر على الدّراسات الإسلامية ذات الاتّجاه المسيحي.

المبحث الثّالث: أثر نظرية المصادر على الدّراسات الإسلامية الجماعية والمختلطة والنّدوات.

المبحث الرّابع: ملاحظات وتعقيبات واستنتاجات.

تمهيد:

سنحاول في هذا الفصل أن نرصد أعمال المستشرقين التي طبّقوا من خلالها مناهج نقد الكتاب المقدّس في الدّراسات الإسلامية سواء منها ما تعلّق بدراسة الإسلام عموما أو سيرة رسول الله أو ما تعلّق بالقرآن الكريم على وجه الخصوص، وقد نالت هذه الأخيرة حصّة الأسد من جهودهم. وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ ظهور هذه الدّراسات التي تحمل تلك المناهج تزامن مع الظّهور الفعلي للأبحاث النّقدية تجاه العهد القديم، ودراسة تاريخ بني إسرائيل، وكان ذلك في ألمانيا في حدود منتصف القرن التّاسع عشر، ثم انتشرت بقوّة في أواخره واستمرت في الظّهور بوتيرة أسرع ونتاج أكبر في القرن العشرين، ولا تزال إلى يومنا هذا؛ وقد سرنا على المنهجية التّالية:

– تقسيم المؤلّفات إلى قسمين: قسم خاص بالمؤلّفات ذات الاتّجاه اليهودي، والآخر خاص بالمؤلّفات ذات الاتّجاه النّصراني، مع إضافة قسم للدّراسات الجماعية والمختلطة.

– ترتيب الدّراسات بحسب تاريخ وفيات المؤلّفين مبتدئين بالأقدم وفاة.

– ما وقفنا عليه من تاريخ صدور الكتاب أثبتناه أيضا.

– لم نفرّق بين طبيعة المؤلّفات أثناء تصنيفها هل هي كتاب أم مقالة.

– ذكرنا تعريفا عامّا بالكتاب مع التّركيز على المنهج أو المناهج المستخدمة، وأهمّ النّتائج المتوصّل إليها على سبيل العموم، وإن كان الكتاب قد رُدّ عليه أشرنا إلى ذلك في الهامش.

– فيما يتعلّق برصد بالكتب والمقالات، اعتمدنا على موسوعتي عبد الرحمان بدوي والعقيقي، أمّا ما أُلّف بعد هذين الكتابين اعتمدنا على دراسة الدّكتور أمجد يونس الجنابي الصادرة في طبعتها الثانية سنة 2015، وهي دراسة مهمّة لأنّ صاحبها زار ألمانيا، وتجوّل في جامعاتها وزار مكتباتها ووقف على أهمّ الاصدارات حول القرآن الكريم.

– اعتمدنا على المواقع التي تُعنى بمتابعة كل ما جدّ من الدّراسات الاستشراقية مثل مركز تفسير.

– اعتمدنا على المجلات أيضا وهي أحسن ما يمكن الاعتماد عليه لأنّها تصدر بصفة دورية –كما هو معلوم– ومن هذه المجلات مجلّة القرآن والاستشراق المعاصر، ومجلّة دراسات استشراقية وغيرها.

المبحث الأوّل: أثر نظرية المصادر على الدّراسات الإسلامية ذات الاتّجاه اليهودي:

سنتناول في هذا المبحث الأعمال العلميّة للمستشرقين اليهود، التي ظهر فيها أثر نظرية المصادر وأرادوا أن يثبتوا من خلالها أنّ رسول الله قد اقتبس في تأليف القرآن من مصادرهم الكتابية كالتّوراة والتّلمود أو الشّفاهية كالعناصر اليهوديّة التي كانت بمكّة أو المدينة، وسنبدأ بأعمال المستشرقين اليهود ثمّ الإسرائيليين[1].

المطلب الأوّل: دراسات المستشرقين اليهود:

1- الألماني جوستاف فايل (1808-1889) Gustav Weil:

كان مهتمّا بالدّراسات التّاريخية والفيلولوجية، متأثّرا باتّجاه المدرسة البروتستانتية في دراسة العهد القديم، زميلا لأبراهام جايجر ومتأثّرا به، مبرزا في استخدام منهج النّقد التّاريخي، أراد أن يطبّقه في دراسة القرآن الكريم محاولا أن يبرهن من خلاله على أنّ القرآن مقتبس من التّوراة، نشر آراءه العلميّة في كتبه الآتية:

- " النّبي محمّد حياته ومذهبه"، صدر سنة 1834.
- " التّوراة في القرآن"، صدر سنة 1835.
- " مقدمّة تاريخية نقدية إلى القرآن"، صدر سنة 1844، وأعيدت طباعته سنتي 1870، و1878.
- " الأساطير الكتابية عند المسلمين"، صدر سنة 1845[2]، ويقصد بالكتابية: العهد القديم.

---

[1] الفارق بينهما هو قيام دولة إسرائيل سنة 1948، فقبلها كانوا ينشطون بحسب انتمائهم إلى البلاد التي يسكنون فيها، أمّا بعد قيام هذه الدّولة فظهر الاستشراق الإسرائيلي الذي يقوم بدرجة أولى على أساس سياسي خدمة للدولة المحتلة، ومن ضمن هذه الخدمة إعطاء الحق لليهود في فلسطين من خلال تشويه صورة القرآن وبيان أنّه امتداد للتّوراة، انظر: الاستشراق والاستشراق الإسرائيلي(1-2)، حوار مع الدكتور أحمد صلاح البهنسي، إعداد وتحرير مركز تفسير الإلكتروني، ص6-7.

[2] انظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص 94-95، وص208؛ وانظر ترجمته عند: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص390-391؛ وانظر أيضا: رضوان السّيد، المستشرقون الألمان، النّشوء والتّأثير والمصائر، مرجع سابق ص24-25.

أهمّ وأخطر كتاب من هذه الكتب هو " المقدّمة النّقدية التّاريخية إلى القرآن الكريم" الذي صنّفه على نسق المداخل النّقدية التي صنّفها نقاد العهد القديم.

وقد جاء فيه محاولته إعادة ترتيب سور القرآن الكريم ترتيبا تاريخيا معتمدا على ثلاثة أسس تمثّلت في:

- " الإشارات التّاريخية لحوادث عرفت من مصادر أخرى،
- طبيعة الوحيّ الذي يعكس موقف محمّد ومبادئه،
- المظهر أو الشّكل الخارجي للوحي"[1].

ويقصد بالمصادر الأخرى كتب اليهود بدرجة أولى وكتب النّصارى بدرجة ثانية.

ومكمن الخطر في هذه الأسس أنّ فايل أراد أن يشير من خلالها إلى أنّ رسول الله هو مؤلّف القرآن، وقد اعتمد في تأليفه على مصادر يهودية ونصرانية، كما تأثّر أيضا بالحوادث التّاريخية.

وفي كتابه " النّبي محمّد حياته ومذهبه" زعم أنّ:

- رسول الله أخذ بعض الآيات من شخص سخر منه، ويقصد بها الآيات التي خوطب بها.
- بعض الآيات وضعها أبو بكر مثل: آية وفاة رسول الله.
- آية الاسراء أُلحقت بالقرآن بعد وفاة رسول الله في خلافة أبي بكر.
- رسول الله عدّل أسلوبه في القرآن، ليعطّل شكّ النّاس فيه بأنّه شاعر أو كاهن، ولذلك اختلف القرآن المكّي عن المدني من جهة الأسلوب.
- كل آية ورد فيها اسم محمّد هي موضوعة، أضيفت إلى القرآن بعد وفاة رسول الله، لأنّه شكّك في اسم محمّد، ونفى أن يكون اسما علما للدّلالة على رسول الله.
- رسول الله كان يعرف القراءة والكتابة[2].

---

[1] انظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص208.

[2] انظر: نفس المرجع، ص213 إلى217. ردّ نولدكه في كتابه "تاريخ القرآن" على بعض آراء فايل، لكنّه أخذ عنه بعض الآراء أيضا مثل إعادة ترتيب سور القرآن، ص427.

2- الفرنسي جوزيف هاليفي (1827-1917) Joseph Halevy:

متعصّب للصّهيونية، له كتابان:

- " السّامريون في القرآن"، صدر سنة 1908.
- " أصل الأساطير الإسلامية في القرآن"، صدر سنة 1932[1].

3- الألماني جوزيف هوروفيتز (1874-1931) Joseph Horowitz:

متعصّب للصّهيونية، خادم لمشروعها، عُرف عنه بعده عن الموضوعية والنّزاهة العلمية، كان مهتمّا بالقصص القرآني، نشر آراءه في كتبه التّالية:

- " أسماء الأعلام اليهودية ومشتقاتها في القرآن" صدر سنة 1925 وأعيدت طباعته سنة 1964.
- " مباحث قرآنية " صدر سنة 1926.
- " الدّراسات القرآنية " صدر سنة 1926.

ناقش في كتابه " أسماء الأعلام اليهودية ومشتقاتها في القرآن" علاقة الإسلام باليهودية، معتمّدا على منهجية تحليل ألفاظ القرآن ومقارنتها بألفاظ التّوراة، ليخرج بنتيجة مفادها أنّ القرآن اتّخذ التّوراة مصدرا له.

وفي كتاب "مباحث قرآنية " اهتمّ بالشّعر الجاهلي محاولا التّدليل على أنّ القرآن متأثّر به.

أمّا اهتمامه بالقصص القرآني فكان في كتابه " الدّراسات القرآنية " من أجل أن يبيّن أنّ فهمها لا يكون إلاّ على أساس أنّها مبنيّة على ما ورد في التّوراة من قصص، فعنده أنّ التّوراة أصل والقرآن فرع[2].

---

[1] انظر: محمّد الزّيني، الاستشراق اليهودي رؤية موضوعية، ط1، 2011، دار اليقين، مصر، ص101؛ نجيب العقيقي، مرجع سابق، ص219؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص601-602.

[2] انظر: أمجد بونس الجنابي، مرجع سابق، ص119، وص250-251، وانظر ترجمته عند: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص609؛ وانظر: محمد الزّيني، مرجع سابق، ص109.

4- الألماني هارتفيك هيرشفيلد (1854-1934) Hirschfeld Hartwig:

عرف بتعصّبه الغالي ضد الإسلام، وحاول كغيره من اليهود أن يرجع الإسلام إلى أصول يهودية بكلّ السّبل نشر آراءه في مؤلّفاته الآتية:

- " العناصر اليهودية في القرآن " صدر سنة 1878، وهو أطروحته للدّكتوراه.
- " إسهامات في إيضاح القرآن" صدر سنة 1881.
- " أبحاث جديدة في تأليف وتفسير القرآن " صدر سنة 1902، وترجم بعض الباحثين عنوانه إلى " أبحاث جديدة في تكوين وتأويل القرآن"[1].

استخدم منهج المقارنة، حيث قام بوضع جدول يقارن فيه الآيات التي يرى أنّها متشابهة مع المواضع التي اختارها من المصادر اليهودية، وأبدى تعسّفا كبيرا في تفسير الآيات القرآنية لتتوافق مع المواضع المختارة[2].

وكان صريحا جدّا في عرض آرائه، حيث زعم في كتابه " أبحاث جديدة " أنّ القرآن ما هو إلاّ تزوير للكتاب المقدّس، وكان أوّل من ولج الباب الذي فتحه جايجر بتأليفه لكتاب " العناصر اليهودية في القرآن" الذي قام بتوسعته بعد تنقيحه وطبعه طبعة جديدة سنة 1886 بعنوان "مساهمة في تفسير القرآن"، ناقش فيه القضية نفسها، وقد سجّل نولدكه تزكيته لهيرشفيلد وشهد له بمواصلة عمل جايجر بعد أن تركه علماء اللاهوت اليهود[3].

5- الألماني هاينريتش شباير (1897-1935) Heinrich Speyer:

له كتاب " الحكايات التّوراتية في القرآن " صدر سنة 1931 وطبع مرّة ثانية سنة 1961[4].

---

[1] انظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص104-105؛ نجيب العقيقي، مرجع سابق، ص749، عبد الرحمن بدوي موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص609، محمّد خليفة حسن، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص34.

[2] انظر: عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، دط، دس، الدار العالمية للنشر، ص25.

[3] انظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص243-250؛ وانظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، مرجع سابق، ج2 ص424.

[4] انظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص263.

وبين شباير أنّ جايجر قد أغفل بعض العناصر في كتابه ولم يتطّرق إليها، وهو ما دفعه إلى استدراكها والبحث فيها، في تأليف جديد مستوعب[1].

6- الإنجليزي دافيد مرغليوث (1858-1940) D. S. Margolioth :

له كتاب صدر بالإنجليزية بعنوان: " Mohammed and the rise of Islam "، سنة 1905 بلندن، بمعنى: "محمّد وطلوع الإسلام "، وطبع آخر طبعة سنة 2003 بأمريكا، يقع الكتاب في 13 فصلا، أكثر من 560 صفحة، إضافة إلى مقدمّة انتقد فيها بلديّه وليام موير(1819-1905)William Muir لأنّه تناول السّيرة النّبويّة من وجه نظر نصرانية، وما يهمّنا من كتابه هذا هو موقفه من الوحي، حيث زعم أنّه نتاج للصّرع الذي كان ينتاب رسول الله، الذي كان يحتال بدوره ويعدّ نفسه لهذه الدّعوة، وذلك بتعلّم الشّعر في سوق عكاظ، هذا الشّعر الذي ظهر أثره في مقاطع مبكّرة من القرآن الكريم.

وعن دعوى الاقتباس من كتب اليهود والنّصارى فإنّه يقول بها ويقرّر ما قرّره موير، ويزعم أيضا أنّ معرفة رسول الله بها كانت سطحية وغير صحيحة ولكنّها ازدادت تحسّنا، لأنّ رسول الله كان يستغلّ بعض الفرص لتنمية مداركه حولهما[2].

7- الألماني مايجر دي هوند (1879-1942) Meijer De Hond :

كان حاخاما، له بحث بعنوان "مساهمة في تفسير أسطورة القرآن السّورة رقم 18" صدر سنة 1914

يقصد سورة الكهف، حيث تناول ما فيها من أحداث وشخصيات وقارن ذلك بما في التّوراة[3].

---

[1] انظر: أحمد هويدي، الردّ على شبهات المستشرق اليهودي أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص137.

[2] See : D. S. Margolioth, Mohammed and the rise of Islam, 1st Ed, 2003, Gorgias.Press, USA, p47, p77.

[3] انظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص291.

8- الألماني بيرنات هيللر(1857-1943) B .Heller:

له كتاب: "عناصر يهودية في مصطلحات القرآن الدينية" ، صدر سنة 1982[1].

9- الفرنسي د. سيدرسكي (1858-.؟؟.) D. sidersky:

له كتاب " أصل الأساطير الإسلامية في القرآن "، صدر سنة 1933 بباريس.

تحدّث في كتابه هذا عن قصص الأنبياء معتمدا على منهج المقارنة بين النّصوص القرآنية والنّصوص اليهوديّة من العهد القديم والمدراشات، وكلّما ظهر له تشابه بينها جعل النّصوص اليهوديّة أصلا للنّصوص القرآنية[2].

10- الألماني شلومو جويتين (1900-1985) Shelomo Goitein :

كرّس إنتاجه العلمي لخدمة الكيان اليهودي، حيث بحث في التّاريخ عن أدلّة سواء كانت لغوية أو عادات أو نقوش ليستدلّ من خلالها على الأثر اليهودي في الإسلام، وحضارة الإسلام[3]، حاول ذلك في كتابه الذي عنونه بـ: " اليهود والعرب، علاقاتهم عبر التّاريخ"، صدر سنة 1967.

11- الألماني فلهلم رودلف (1891-1987) Wilhelm Rudolph :

له كتاب "صلة القرآن باليهودية والمسيحية"، صدر سنة. 1922

ترجم الكتاب من طرف المسيحي اللبناني عصام الدّين ناصف، صدر عن دار الطّليعة بيروت عام 1974.

تضمّن كتابه هذا فصولا مثيرة، مثل:

- كيف اقتبس محمّد المواد اليهوديّة والمسيحيّة؟
- ماذا أخذ محمّد من اليهوديّة والمسيحيّة؟

[1] انظر: عبد الراضي عبد المحسن، ماذا يريد الغرب من القرآن، ط1، 2006، سلسلة دراسات العالم الغربي(الغرب والإسلام)-2-، مجلة البيان، السعودية، ص143.

[2] See : D. Sedersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes, 1st Ed, 1933, libraire orientaliste, Paris.

[3] انظر: محمّد الزّيني، مرجع سابق، ص172-175؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص211.

انطلق في كتابه هذا من الفكرة التي تزعم أنّ محمّدا هو مؤلّف القرآن، ثمّ ذهب يبحث عن المصادر التي اقتبس منها معلوماته، وللتّدليل على ذلك عمد إلى مقارنة بين القرآن من جهة والتّوراة والإنجيل من جهة أخرى، ولتدعيم رأيّه افترض أنّ اليهوديّة والمسيحيّة كانتا موجودتين بمكّة، انتقلتا إليها عن طريق التّجار، لكنّه يعترض على فرضيته ويعترف أنّه لا توجد أدلّة تثبت ذلك، ومع ذلك أصرّ على أنّ رسول الله قرأ الكتب اليهوديّة والنّصرانيّة واقتبس منها بعض عبارات أدرجها في القرآن[1].

12- الأمريكي أبراهام كاتش (1906-1998) Abraham Katsh :

له كتاب" اليهودية في الإسلام الخلفيات التّوراتية والتّلمودية للقرآن وتفاسيره في السّورتين 2 و3 "[2]، أي البقرة وآل عمران، صدرت طبعته الأولى سنة 1954، ثم طبع مرّة أخرى سنتي 1962 و1980.

ومقصود المؤلّف واضح جدّا من عنوان كتابه الذي نهج فيه نهج أبراهام جايجر تماما، مع دراسة تطبيقية على سورتي البقرة وآل عمران، واستخدم كلاّ من منهج النّقد التّاريخي ومنهج الأثر والتّأثير ومنهج الإسقاط، وحاول إرجاع المنظومة الإسلامية كلّها عقيدة وشريعة وقصصا وغيرها إلى مختلف المصادر اليهوديّة[3].

ناقش في الفصل المعنون بـ: " كيف اقتبس محمّد المواد اليهوديّة والمسيحيّة؟" الطّريقة التي استفاد من خلالها رسول الله من كتب اليهود والنّصارى ورجّح أنّه أخذها سماعا لأنّ كتبهم لم تكن مترجمة في ذلك الوقت، وذكر من الأمثلة ما يقوّي به قوله.

[1] انظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص257؛ عمر رضوان، مرجع سابق، ج1 ص138-140.

[2] See : Abraham I.Katsh, Judaism in islam, biblical and talmudic backgrounds of the koran and its commentaries: suras ii and iii, 1st Ed, A.S.BARNES AND COMPANY, INC, New york, 1962.

[3] انظر: مصطفى عبد المعبود منصور، تفنيد المزاعم العقدية والتعبدية للمستشرق اليهودي أبراهام إسحاق كاتش في ضوء استناده إلى المشنا وتأثيرها في مصادر التشريع الإسلامي من خلال كتابه " اليهودية في الإسلام"، مجلة هِرمِس، مج2، ع1، جانفي 2013، ص ص 49-98، ص55.

وفي الفصل الذي بعده " ماذا أخذ محمّد من اليهوديّة والمسيحيّة؟"، بيّن أنّه أخذ الأفكار الأساسيّة مثل: البعث، الحساب، الجنّة وجهنّم، وعرّج على التّشابه في موضوع القصص، والآداب الإسلامية كالوصايا العشر وآداب الطعام[1].

13– سوزانا هيشل (1956–معاصرة) Susannah Hescel:

لها كتاب: " الإسلام اليهودي ـ الإسلام وتقرير مصير اليهود الألمان"، صدر بألمانيا سنة 2018 في 153 صفحة، ببرلين.

اعتمدت فيه الكاتبة– وهي يهودية ألمانية مدرّسة بقسم الأديان في كلية دارتموث بأمريكا– على أطروحة أبراهام جايجر سابقة الذّكر– كما أشادت بعمل شلومو غويتين وبمقولته عن الإسلام أنّه (يهوديّة معرّبة).

وخلُصت في كتابها إلى نتيجة مفادها: أنّ الإسلام واليهودية متقاربان جدّا، ولعلّ هذا التّقارب كان سببا في حماية المسلمين لليهود، لأنّ اليهود عاشوا مع المسلمين بسلام خاصّة في ألمانيا.

كما تشير إلى أنّ هذا التّقارب دفع بالمسلمين واليهود إلى محاربة الثّالوث لأنّهما ديانتان توحيديتان[2].

14– إسرائيل شابيرو Israel Schapiro:

له كتابان:

- "الحكايات التّوراتية في أجزاء القرآن"، صدر سنة 1907 ببرلين.
- "عناصر من الهاجاداه في قصص القرآن"، صدر سنة 1907 بلايبزيتش[3].

---

[1] انظر: عبد الجليل شلبي، صور استشراقية، سلسلة البحوث الإسلامية، السّنة العاشرة، الكتاب الأوّل، 1978، الأزهر مصر، ص49.

[2] انظر على الرابط: https://www.matthes-seitz-berlin.de/book/juedischer-islam.html?lid=3 بتاريخ: 2023/07/18.

[3] انظر: عبد الرّاضي عبد المحسن، مرجع سابق، ص143؛ والمؤلف لم نجد له ترجمة.

المطلب الثّاني: دراسات المستشرقين الإسرائيليين:

1- شالوم زاوي (1916-2009) Chalom Zaoui :

من أصول جزائرية، كان حاخاما له كتاب "مصادر يهودية بالقرآن" يقع في 269 صفحة، صدر بالعبرية سنة 1983، عن دار دافير الاسرائيلية.

اعتمد فيه على أقوال جولد تسيهر، وأبراهام كاتش، كما اعتمد في بيان معاني الآيات على ترجمة ريفلين لمعاني القرآن الكريم[1].

حاول أن يثبت كزملائه أنّ القرآن ما هو إلاّ تكرار لما جاء في العهد القديم، لأنّه متأخّر عنه في الظّهور، فالقرآن لم يدوّن إلاّ في أواخر القرن السّابع أو أوّائل القرن الثّامن، بينما قد سبقه العهد القديم بحوالي عشرة قرون، وللتّأكيد على فرضيته هذه شكّك في أصالة لغة القرآن، وحاول إرجاعها إلى مختلف اللغات السّامية خاصّة العبرية منها، ومثّل بكلمة " قرآن"، حيث اعتبر أنّها مأخوذة من كلمة عبرية (مقرا).

استخدم منهج الأثر التّأثير، واستدلّ بوجود التّشابه بين القصص القرآني والقصص التّوراتي وبين الألفاظ القرآنية والتّوراتية على دعوى اقتباس القرآن من المصادر اليهودية[2].

2- أوري روبين (1944-2021) Uri Rubin:

- متأثّر بمدرسة الاستشراق الألماني، له كتابان:
- " بين الكتاب المقدّس والقرآن بنو إسرائيل والصّورة الإسلامية"، صدر سنة 1999 بأمريكا[3].
- " عين النّاظر: حياة محمّد كما يراها المسلمون الأوائل"، صدر سنة 1995 بأمريكا.

يتكوّن الكتاب الأوّل من جزأين، تحدّث في الأوّل عن قصة بني إسرائيل في العهد القديم وفي الثّاني تحدّث عنها كما هي في القرآن الكريم، زاعما أنّ الرّواية القرآنية مقتبسة من المصادر اليهودية.

---

1 سيأتي الحديث عنها.

2 انظر: أحمد صلاح البهنسي، كتاب مصادر يهودية بالقرآن للمستشرق شالوم زاوي، عرض وتقويم، مقال منشور على موقع مركز تفسير الإلكتروني.

3 See :Uri Rubin, Between Bible and Qur'an The Children of Israel and the Islamic Self-Image, 1st Ed, The DARWIN PRESS, INC, NEW JERSEY, 1999.

أمّا كتابه الثّاني حول سيرة رسول الله فقد اعتمد فيه على أبحاث المستشرقين الألمان، وبناه على منهج الأثر والتّأثير، حيث كان دائم التّشديد على الأثر التّوراتي في القرآن، وعلى تأثّر رسول الله بالتّوراة والزبور[1].

المطلب الثّالث: ترجمات معاني القرآن الكريم[2]:

قام المستشرقون اليهود بعدة ترجمات لمعاني القرآن الكريم حاولوا من خلالها التّأكيد على قضية مصادر القرآن المزعومة سواء من خلال التّرجمة ذاتها أو من خلال الحواشي والتّعليقات وحتى المقدمّات والملاحق التي لم تكن ذات صلة بالقرآن إنّما كانت مقدمّات وملاحق جدلية، للطّعن في رسول الله وقضيّة الوحي، والتّشكيك في أصالة القرآن وغيرها من التّهم، وهم بهذا يخالفون الأمانة العلميّة ومقتضى التّرجمة.

وقد رصدنا أربع ترجمات قام بها المستشرقون اليهود تقع ضمن الحدود الزّمانية لبحثنا، قامت على نفس الفكرة.

أوّلا: ترجمة ريكندورف (1825–1875) Hermann Reckendorf:

قام بها الحبر: حايّيم هرمان ريكندورف، صدرت سنة 1857، في مدينة لاييزيتش بألمانيا، بعنوان "القرآن أو المقرا نقل من اللغة العربية إلى العبرية مفسّرا"، وهي أوّل ترجمة يقوم صاحبها بالرّجوع مباشرة إلى القرآن في نسخته العربية.

اعتمد رينكدورف على آراء بعض المستشرقين مثل: جورج سيل، وجوستاف فايل ومواقفهم من القرآن الكريم ممّا انعكس على ترجمته بالأثر السّيء.

[1] انظر: عبد الجبّار الياسري، محاجّة مع المستشرق البروفيسور أوري روبين بشأن بطلان مسلّماته التّوراتية عن حياة رسول الله في كتابه الموسوم " عين النّاظر: حياة محمّد كما يراها المسلون الأوائل"، مجلة نبيّنا، مج1، ع1، سنة2021، ص ص 16-63، ص23.

[2] عبّرنا بترجمة معاني القرآن الكريم، لأنّها العبارة الأصح شرعا وواقعا، فالقرآن الكريم لا يمكن أن يترجم لفظه، إنّما يترجم معناه. وقد فصّل في المسألة محمّد صالح البنداق في كتابه: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم عرض موجز بالمستندات لمواقف وآراء وفتاوى بشأن ترجمة القرآن الكريم، ط1، 1980، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

كما أنّه ضمّن ترجمته عدّة حواش أورد فيها فقرات متنوّعة نقلها عن مصادر يهودية ادّعى من خلالها وجود تشابه بينها وبين بعض المواضع في القرآن الكريم.

وبدت خلفيّته اليهوديّة ظاهرة في ترجمته هذه، فقد حاول أن يثبت أنّ القرآن ما هو إلاّ فرع من العهد القديم.

وهذه الخلفية جعلته يتعامل مع الألفاظ القرآنية على أنّها امتداد للألفاظ التّوراتية[1].

وجاء في مقدّمة ترجمته طلبه العفو من الله عن الذّنب الذي اقترفه بإقدامه على تدنيس لغته المقدّسة حينما نقل إليها الإفك والبهتان، ثم بيّن الأسباب التي جعلته يرتكب هذا الذّنب، وهي ثلاثة:

- بيان قدرة العبرية على نقل مضامين القرآن، لأنّها أخت اللغة العربية؛
- ولأنّها مفهومة لعموم حكماء شعبه.
- والسّبب الثّالث هو أهمّها عنده، وهو ما يحصل بعد هذه التّرجمة من مقارنة بين التّوراة والقرآن من نتائج حميدة، منها الوقوف على أباطيل القرآن، والتّمييز بين المقدّس وغير المقدّس والطّاهر والدّنس، وإدراك قيمة الخير والحقيقة بعد الوقوف على الكذب[2].

---

[1] حول هذه التّرجمة التي تنتمي إلى فترة الاستشراق اليهودي ينظر:

- محمّد نجم حمزة الرفيعي، الاستشراق الاسرائيلي وأثره في ترجمات معاني القرآن الكريم إلى العبرية، ضمن: ترجمة القرآن عند المستشرفين مقاربات نقدية، سلسلة القرآن في الدراسات الغربية 2، ط1، 2020، المركز الإسلامي للدراسات الاستشراقية، العراق، ص342.
- آسيا شكيرب، الاستشراق الإسرائيلي واشكالاته المنهجيّة في ترجمة معاني القرآن الكريم، مجلّة المعيار، جامعة قسنطينة، مج 25، ع 4، 2021، ص ص 1-19، ص 7.
- براء خلف حمّادي، تاريخ وأهداف المستشرقين اليهود في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة العبرية، مجلة دراسات في التاريخ والآثار، جامعة بغداد، ع55، 2016، ص ص394-420، ص399-400.
- عامر الزّناتي، سورة طه في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم، ندوة القرآن الكريم في الدّراسات الاستشراقية، من تنظيم مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية بين 7-2006/11/9، السعودية، ص 10.
- محمّد خليفة حسن، تاريخ التّرجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم -دراسة نقدية-، ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية 4-2002/2/7، السعودية، ص 16-17.

[2] انظر: محمّد جلاء إدريس، الاستشراق الاسرائيلي في المصادر العبرية، ط1، 1995، دار العربي، مصر، ص166-167.

ب- ترجمة يوسف يوئيل ريفلين(1890-1971) Joseph Riveline :

قام بها يوسف ريفلين وصدرت سنة 1938 في فلسطين عن دار ديفير الواقعة في تل أبيب تحت عنوان "القرآن – ترجمة عن اللغة العربية"، وأعيدت طباعتها عدّة مرّات، سنوات 1963، 1972، 1978.

وذلك لأهمّيتها عند الباحثين اليهود، لاسيما المهتمّين منهم بدراسة الإسلام.

اعتمد ريفلين على آراء جوزيف هوروفيتس، وحاول أن يثبت التّأثيرات اليهودية على القرآن الكريم، وأنّه امتداد لنصّ التّوراة، وذلك من خلال الحواشي الكثيرة التي لا تكاد تخلو منها أيّ صفحة من صفحات هذه التّرجمة[1].

ج- ترجمة أهارون بن شيمش:

قام بها الدكتور أهارون بن شيمش، صدرت سنة 1971 بتل أبيب عن دار نشر سفاريم، بعنوان " القرآن المقدّس ترجمة حرّة"، ثم أعيدت طباعتها طبعة ثانية بعنوان " القرآن كتاب الإسلام الأوّل ترجمة من العربية" صدرت سنة 1978.

اعتمد ابن شيمش على كتابات المستشرقين الكبار ممّن كتب في قضية مصادر القرآن من أمثال: جايجر وكاتش، وجويتين، وفلهاوزن، وجولد تسيهر وغيرهم.

ولم يغفل هذا المترجم التّأكيد على قضيّة المصادر المزعومة، حيث كان أكثر صراحة من سابقيه فقد أشار إليها في المقدّمة والحواشي، وجاء في المقدمّة اختزاله الإسلام كلّه في فقرة واحدة من سفر التّثنية وهي: " فَتُحبُّ الربَّ إلهكَ مِن كلِّ قَلبِكَ وبِكُلِّ قُوَّتِكَ" (5/6)، ويضيف بأنّ هذه الفقرة هي أيضا خلاصة للمبدأ الأساسي في الدّيانة اليهوديّة، ويعتبر القرآن النّسخة العربية للتّوراة فالتّوراة موجّهة لليهود والقرآن توراة موجّهة للعرب.

[1] حول ترجمة ريفلين التي تنتمي إلى مرحلة الاستشراق اليهودي ينظر: محمّد نجم حمزة، مرجع سابق، ص 342-343؛ آسيا شكيرب، مرجع سابق، ص10-12؛ براء خلف حمّادي، مرجع سابق، ص400-401؛ عامر الزناتي، مرجع سابق، ص13؛ محمّد خليفة حسن، مرجع سابق، ص20، وص29.

ويرى أنّ رسول الله جاء ليبشّر العرب باليهوديّة القائمة على التّوحيد وهي التي وصفها بملّة إبراهيم، وعنده أنّ:

- مبادئ القرآن لا تتعارض مع المبادئ اليهودية؛
- وأنّ محمّدا حارب اليهود ليس لكونهم يهودا وإنّما لتحالفهم مع الوثنيّين ضده.

وخلاصة أرائه أنّ الإسلام وكتابه القرآن امتداد لليهودية بكتابها المقدّس، العهد القديم.

أما الحواشي فقد أورد فيها فقرات من التّوراة وعبارات من التّلمود يرى أنّها تتشابه مع النّصوص القرآنية[1].

د- ترجمة أوري روبين:

صدرت هذه التّرجمة سنة 2005 من قبل جامعة تل أبيب، قام بها البروفيسور أوري روبين وهي من آخر التّرجمات اليهوديّة ظهورا، ولها أهمّية كبرى، لأنّها صدرت في زمن شهد فيه العالم أحداثا جساما، بعد ما عرف بأحداث 11 سبتمبر 2001، وغزو أمريكا للعراق سنة 2003، وقبل ذلك انتفاضة الأقصى سنة 2000؛ فقد حاول المترجم التّفاعل مع هذه الأحداث خلال ترجمته[2]، كما زعم أنّه سيحاول تدارك الأخطاء التي وقع فيها المترجمون قبله، لذلك جاءت ترجمته لمعاني القرآن الكريم متميّزة بنوع من الشّمول والإحاطة.

---

[1] حول ترجمة ابن شيمش التي تنتمي إلى مرحلة الاستشراق الإسرائيلي ينظر: محمّد نجم حمزة، مرجع سابق، ص343-345؛ آسيا شكيرب، مرجع سابق، ص 13-14 براء خلف حمّادي، مرجع سابق، ص401- 402؛ عامر الزّناتي، مرجع سابق ص15؛ محمّد خليفة حسن، مرجع سابق، ص29 وما بعدها.

[2] عرف العالم الغربيّ واليهودي إقبالا كبيرا على اقتناء ترجمات القرآن الكريم بعد أحداث 2001، فقد ارتفعت مبيعات هذه التّرجمات بشكل ملحوظ، ونخصّ بالذكر هنا العبرية منها، وكان لهذه الحركة الأثر الكبير في إسلام العديد من اليهود خاصّة اليهوديات المتزوّجات من الفلسطينيين، وقد نشرت صحيفة هآرتس اليهودية قصّة فتاة يهودية اعتنقت الإسلام سنة 2003 بسبب اطّلاعها على ترجمة عبرية لمعاني القرآن الكريم، ممّا سبّب لها مضايقات كبيرة حتّى فصلت من المدرسة، وهو الأمر الذي لن يُترك دون تدخّل، وكان هذا التّدخل متمثّلاً في إصدار ترجمة روبين التي سعى من خلالها إلى وقف هذا المدّ الإسلامي من خلال المزيد من التّشوية المتعمّد للإسلام تحت غطاء ترجمة معاني القرآن؛ انظر: محمّد محمود أبوغدير، ترجمة أوري روبين لمعاني القرآن الكريم، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، مرجع سابق، ص15-16.

أمّا من النّاحية العلميّة فقد جعل هذه التّرجمة في قسمين، قسم يتعلق بالتّرجمة، وقسم يتعلّق بنقد الآيات القرآنية انطلاقا من خلفية يهودية استشراقية، جاءت نتائجها على الوجه المعهود عند المستشرقين.

وعن موقفه من القرآن الكريم، فقد زعم في مقدّمة ترجمته أنّ القرآن الكريم من تأليف محمّد وأنّه امتداد للعهد القديم والمدراشيم والعهد الجديد، والتزم بالإحالة إلى المواضيع المتشابهة بين القرآن ومصادره تلك[1].

أمّا تعليقاته النّقدية فقد حاول من خلالها أن يردّ كلّ عناصر المنظومة الإسلامية خاصّة القصص إلى مصادر يهوديّة ونصرانيّة ووثنيّة، كما لم يغفل خدمة الأغراض السّياسية اليهودية، من ذلك ما جاء في ترجمة سورة الإسراء، التي استدلّ بها على أنّ تقديس المسلمين للقدس وللمسجد الأقصى ما هو إلاّ امتداد للتّقديس اليهودي لهما، وهو أكبر دليل على أحقّية اليهود بفلسطين من النّاحية التّاريخية[2].

المطلب الرّابع: الموسوعات اليهوديّة:

من أعظم الأعمال التي لا ينبغي إغفالها ونحن في صدد الحديث عن الأعمال العلميّة التي قام بها المستشرقون اليهود، والتي تحدّثوا من خلالها عن مصادر القرآن الكريم، تلك الأعمال الجماعيّة ذات المنهج الخاصّ التي تعرف بالموسوعات؛ وكما هو معلوم فإنّ الموسوعات تتبع منهجا علميا محدّدا، يقوم على المنهج الوصفي الذي يقوم على تقديم كمّ معلوماتيّ سرديّ للقارئ دون نقد أو إبداء لرأيّ معيّن[3].

---

[1] انظر: أحمد صلاح البهنسي، مقدّمة ترجمة أوري روبين العبرية لمعاني القرآن الكريم، مجلّة القرآن والاستشراق المعاصر، ع3 صيف2019، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص ص31-39، ص38

[2] انظر: أحمد صلاح البهنسي، شبهات أوري روبين حول مصدر القرآن ونقدها - دراسة تحليلية نقدية لنماذج مختارة من تعليقات ترجمة روبين العبرية لمعاني القرآن الكريم وهوامشها-، مجلّة دراسات استشراقية، ع28، خريف 2021، ص ص15-43، ص16-17.

[3] وهو ما لم تلزم به هذه الموسوعات اليهودية، التي أبدت جملة من الآراء وطرحت الكثير من الشّبه حول القرآن الكريم، أهمّها تلك التي زعمت من خلالها أنّ القرآن الكريم يعود إلى مصادر يهودية بدرجة أولى وإلى مصادر مسيحية ووثنية بدرجة ثانية.

ومن الموسوعات اليهودية التي جاء فيها الحديث عن القرآن وفق هذه النّظرة نذكر[1]:

1- الموسوعة اليهوديّة The Jewish Encyclopedia:

صدرت باللغة الانجليزية بين عامي (1901-1916) في 12 مجلّدا في لندن ونيويورك، ولها نسخة إلكترونية، قارب من حرر موادها 15 ألف كاتب، جاء فيها مقال "قرآن- Koran" من تحرير ريتشارد جوثيل.

2- موسوعة جودايكا Encyclopedia Judaica:

صدرت بالإنجليزية في دولة إسرائيل سنة 1972، في 16 مجلدا.

اشترك في تحرير موادها 25 ألف محرّر وكاتب، ثم زيد فيها ونُقّحت وعُدّلت حتى بلغت 22 مجلّدا، وصدرت عام 2007.

- كاتب مقال طبعة 1972 هو حاييم زاوي هيرشبرغ.
- وكاتب مقال طبعة 2007 هو أوري روبين.

3- الموسوعة اليهوديّة العالميّة The Universal Jewish Encyclopedia:

صدرت بالانجليزية عام 1944.

- كاتب مقال " Koran " هو اليهودي الألماني هينريك شباير (سبير).

4- الموسوعة العبريّة العامّة لليهوديّة وأرض إسرائيل:

وهي من أكبر وأشمل وأهمّ الموسوعات اليهوديّة، كتبت بالعبرية وصدر منها المجلّد الأوّل سنة 1948، شارك في تحرير موادّها حوالي 2500 كاتب ومحرّر.

ترجمت إلى الإنجليزية تحت اسم: " **Encyclopedia Hebraica** "، وصدرت سنة 1948، في إسرائيل.

أمّا ما يتعلق بمقالها حول القرآن:

[1] عن هذه الموسوعات. ينظر: أحمد صلاح البهنسي، القرآن وعلومه في الموسوعات اليهودية، دراسات نقدية 3، ط1 2015، مركز تفسير للدّراسات القرآنية، السّعودية، من ص17 إلى ص29، وقد قام المؤلّف بترجمة موادّ الموسوعات في ملاحق الكتاب من ص251 إلى ص354.

- ففي النّسخة العبرية محرّره هو البروفيسور إتيان كوليبرج (1943-معاصر)، الحاصل على جائزة روتشيلد وجائزة إسرائيل عن الاستشراق.
- وفي النّسخة الإنجليزية حرّره أوري روبين، وهو متطابق مع ما جاء في النّسخة العبرية، لأنّه ترجمه له لا غير.

5- موسوعة كنز إسرائيل موسوعة لكل مجالات توراة إسرائيل وآدابها وتاريخها:

نشرت باللغة العبرية في عشرة مجلّدات في نيويورك بين عامي 1907-1910.

ثم صدرت لها طبعتان في لندن وبرلين سنة 1924.

أمّا مقال " قرآن" فقد حرّره الدّكتور والحاخام الفرنسي إسحاق تسيفي آيز عنبعرن.

هذه أهمّ الموسوعات اليهوديّة التي تناولت القرآن الكريم في مقالاتها تحت مادّة "قرآن" أو "القرآن" حيث تناولت التّعريف به وبمكانته، وطبيعته (أي طبيعة الوحي)، كما تناولت ألفاظه وبناءه الأدبي وتقسيمه وعقائده وشرائعه وقصصه، وما يتعلق بتدوينه، كما تناولت ترجمته إلى اللغات الأجنبية عامة والعبرية خاصّة، وكلّ هذا كان تحت عباءة النّظرة الاستشراقية البحتة.

اشتركت هذه الموسوعات في المنطلقات الاستشراقية التّقليدية والتي تمثّلت في اعتبارها:

- القرآن من تأليف رسول الله؛
- وهو بعقائده وشرائعه وقصصه مقتبس من مصادر يهودية بدرجة أولى، ومن مصادر مسيحية ووثنية بدرجة ثانية[1].

ومن المصادر اليهودية التي زعموا أنّ رسول الله رجع إليها في تأليف القرآن: التّوراة والتّلمود والرّوايات الشّفوية التي تناقلها اليهود، وأخذها رسول الله سماعا.

ومن الأدلّة التي قدّمتها هذه الموسوعات على تعدد مصادر القرآن:

- اطّلاع رسول الله على المصادر اليهودية والنّصرانية المكتوبة والاستفادة منها مباشرة بلا واسطة، لأنّه كان يحسن القراءة والكتابة ولم يكن أمّيا.

[1] انظر: المرجع سابق، ص 32، 33.

- تأثّر رسول الله بالعناصر اليهوديّة والنّصرانيّة التي التقى بها في مكّة والمدينة وأخذ عنها مشافهة مثل: عبد الله بن سلام الذي علّم رسول الله اليهودية، وزوّده بمعلومات عنها، غير أنّه زوّده بأفكار سطحية ومعلومات هامشيّة غير شاملة ولا كاملة، وبأسلوب ماكر زعموا أنّهم لا يستطيعون الجزم فيما يتعلّق بالأخطاء والتّعديلات التي أضافها محمّد على اليهوديّة، هل كانت من عنده أم من عند ابن سلام.
- وجود التّشابه بين القرآن وبين المصادر اليهودية والمصادر النّصرانية المتمثّلة في الأناجيل، خاصّة أناجيل الأبوكريفا، وبحسبهم هو تشابه كبير ونقاط الالتقاء بينها كثيرة، ذلك لأنّ رسول الله كان كثير التّرديد لقصص العهدين القديم والجديد[1].
- ومن أمثلتهم على التّشابه ذكروا التّشابه بين قصص الأنبياء في القرآن مع نظيرتها في التّوراة.
- وذكروا التّشابه في العقائد مثل الإيمان بالله وصفاته، والجنّة وما فيها من نعيم، والنّار وما فيها من جحيم.
- التّشابه في أحكام الزّواج والطّلاق، وردّوه إلى التّلمود.
- التّشابه في العبادات كالوضوء والصلاة وصلاة الجمعة والصّوم والزّكاة وغيرها.
- التّشابه في الألفاظ مثل :آزر: أصلها ألِعازر أو أليعازر خادم إبراهيم، أخذها رسول الله وحرّفها إلى آزر، آية: بمعنى علامة، زكاة، سكينة، سورة، قرآن، قسّيسون.

وتدّعي هذه الموسوعات أنّ رسول الله حاول التّقرب من اليهود وإظهار معرفته بالتّوراة باستعمال الألفاظ الخاصّة بهم مثل سكينة، وقسّيسون[2].

[1] انظر: المرجع السّابق، ص71 وص90.

[2] انظر: نفس المرجع، ص71، ص135، ص185.

المبحث الثّاني: أثر نظرية المصادر على الدّراسات الإسلامية ذات الاتّجاه المسيحي:

سنتناول في هذا المبحث فئة المستشرقين النّصارى، ونقوم برصد أعمالهم العلميّة التي ظهر فيها أثر نظرية المصادر وحاولوا من خلالها أن يثبتوا أنّ رسول الله قد اقتبس في تأليف القرآن من مصادرهم الكتابية، وهي الأناجيل بقسميها الرّسمية والمنحولة أو الشّفاهية كالعناصر المسيحية التي كانت بمكّة أو المدينة أو التقى بها في رحلاته، ونظرا لكثرة أعمال المستشرقين الألمان[1] سنفرد لها مطلبا مستقلاّ.

المطلب الأوّل: دراسات المستشرقين الألمان:

1- أرنست كلوسمان (1820-1894) Ernst Klussmann:

له كتاب " تاريخ اليوسفيّون بعد سفر التّكوين مع ترجمة لسورة يوسف في القرآن" صدر بألمانيا سنة 1878.

قسم كتابه إلى قسمين: متن وحاشية، أمّا المتن فأورد فيه ما جاء ذكره في الكتاب المقدّس ممّا يتعلق بقصّة يوسف، وأمّا الحاشية فكانت حاشية كبيرة جعل فيها ما جاء في القرآن الكريم، وبعد ذلك قام بالتّحليل والمقارنة لما أورده في المتن والحاشية[2].

2- كارل فوليرز (1857-1909) K.Vullers:

له كتاب " القرآن بلهجة مكّة الشّعبية "، وأصل هذا الكتاب سلسلة مقالات بدأها سنة 1894 وانتهى منها سنة 1906، زعم من خلالها أنّ القرآن الكريم أُلّف في أوّل الأمر بلهجة قريش، ثم عُدّل وهُذّب على حسب أصول اللغة العربية الفصحى في عصر الحضارة العربية.

[1] عُرفت ألمانيا بكثرة الدّراسات حول مصادر القرآن، لأنّها كانت أيضا أصل الدّراسات حول مصادر التّوراة، فالمدرسة نفسها والمناهج نفسها ويراد للنتائج أن تكون نفسها، وسيأتي في المبحث الرابع من هذا الفصل بيان أسباب ذلك، ويضاف إلى هذه الأعمال ما أسلفنا ذكره في مبحث " المؤسّسون الأوائل لعلم نقد العهد القديم"، وهم نولدكه وجايجر وفلهاوزن.

[2] انظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص287.

ولهذا السّبب يرى أنّ القرآن الذي يقرأه المسلمون اليوم ليس هو القرآن الذي قرأه محمّد، وإنّما هو قرآن آخر صنعه اللغويون اللاحقون من أجل أن يضمنوا له البقاء[1].

وواضح هنا أنّه يستعمل نظرية التّطور التّاريخي للّغة، وله في هذا الموضوع كتاب " لغة الكتابة واللغة الشّعبية عند العرب والقدماء".

3- س. فرانكيل (1855-1909) S. Fraenkel :

له كتاب "الكلمات الأجنبية في القرآن" صدر سنة 1878، وهو رسالته في الدكتوراه[2].

4- آلوز بالدوز (1871-1937) Alois Baldus:

له بحث بعنوان " القرآن في سفر التّكوين الأهميّة والتّكوين التّاريخي للإسلام" صدر سنة 1904.

اعتمادا على منهج النّقد التّاريخي تناول القرآن الكريم بالدّراسة على أساس أنّه كتاب تاريخي من تأليف رسول الله اعتمادا على العهد القديم[3].

5- هانز فالتير رورك (1919-1943) Hans Walther Rohrig:

له كتاب "الكنيسة، القرآن، الشّيوعية" صدر سنة 1967.

من فصول الكتاب التي تبيّن منهج المؤلّف: جذور اليهودية والمسيحية في الإسلام[4].

6- أوجست فيشر (1865-1949) August Fischer:

له مجموعة من الدّراسات منها:

- " الهجاء الجاهلي في القرآن والسّورة رقم 111 " نشره سنة 1957.

---

[1] انظر: المرجع السابق، ص219؛ نجيب العقيقي، مرجع سابق، ص633-634.

وهذا الرّأي من فوليرز لم يلق تأييدا في ألمانيا، وردّ عليه نولدكه، لكن لقيه خارج ألمانيا، انظر: محمّد أبو ليلة، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي دراسة نقدية تحليلية، ط1، 2002، دار النشر للجامعات، مصر، ص266-267.

[2] انظر: أمجد الجنابي، مرجع سابق، ص 198؛ نجيب العقيقي، مرجع سابق، ص719.

[3] انظر: أمجد الجنابي، نفس المرجع، ص288.

[4] انظر: نفس المرجع، ص374.

رأى من خلاله أنّ القرآن تأثّر بعادات العرب وأشعارها وأعرافها فجاءت لغته كلغتهم وأسلوبه كأسلوب الكهّان، واعتبر الشّعر الجاهليّ من مصادر القرآن، وردّ على من قال بأنّ اليهودية والنّصرانية من مصادر القرآن.

- " آية مقحمة في القرآن "، رأى من خلاله أنّ علماء اللغة العربية أضافوا من عندهم عدّة مواضع من أجل تنقيح مصحف عثمان وإثبات صحته[1].

07- كارل بروكلمان (1868-1956) C. Brockleman :

له كتاب " تاريخ الشّعوب الإسلاميّة" صدر سنة 1939 وترجم إلى العربية سنة 1948.

ذهب في كتابه هذا إلى نفيّ صفة الرّسالة عن رسول الله، وزعم أنّ الوحي هو إحساس داخلي وأنّ الإسلام منبثق عن اليهوديّة والنّصرانية، مع تكيّيفات أدخلها عليه رسول الله، الذي كانت له صلات باليهود والنّصارى الذين أخذ عنهم التّوراة والإنجيل[2].

08- رودي بارت (1901-1983) Rudi Paret :

له كتاب "محمّد والقرآن، دعوة النّبيّ العربيّ ورسالته" نشر سنة 1957 وأعيد نشره سنة 2001 ترجمه رضوان السّيد ونشره سنة 2009.

في التّمهيد وتحت عنوان " البيئة والمحيط" بين أنّ:

- البيئة التي نشأ فيها الإسلام كانت بيئة مسيحية يهودية.
- التّأثيرات المسيحية كانت أكثر انتشارا من التّأثيرات اليهودية.

---

[1] انظر: المرجع السّابق، ص106 وص295؛ ناصر المنيع، آثار مدرسة الاستشراق الألمانية في الدراسات القرآنية، حولية مركز البحوث والدّراسات الإسلامية، ع6، السنة الرابعة، 2009، ص ص397-485، ص413.

[2] انظر: كارل بروكلمان، تاريخ الشّعوب الإسلامية، مرجع سابق، ص34، وص69؛ نجيب العقيقي، مرجع سابق، ص777. عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص98. لدحض افتراءاته على رسول الله وعلى الإسلام، ينظر: شوقي أبو خليل،كارل بروكلمان في الميزان، ط1، 1987، دار الفكر، دمشق.

- والنتيجة يقول عنها: " عناصر رئيسية من اليهودية والمسيحية وصلت إلى النّبيّ وأثّرت فيه.... ظهرت في السّور المكّية بين البعثة والهجرة"[1].
- المسيحيون العرب أثّروا في طقوس الصّلاة التي أقامها رسول الله في ركوعها وسجودها.
- من مصادر رسول الله إنجيل يعقوب المنحول.
- رسول الله كان على دين قومه قبل البعثة وقد أثّرت فيه التّقاليد الوثنية بعد البعثة أيضا.
- الحنفاء تبنّوا الآراء اليهودية والمسيحية وأثّروا في رسول الله[2].

وتحت عنوان " تجربة الرّسالة والدّعوة"، ينكر الوحي الإلهي ويجعله من تجارب رسول الله الشّخصية الذي كان يفكّر أن يكون كاهنا[3].

- وتحت عنوان " تبنّي القصص البيبلي" اعتبر أنّ رسول الله كان مهتمّا بها، طالبا لأحداثها حين قال: " تعرّف النّبي محمّد على تلك الكتابات اليهودية والمسيحية غير العربية، لكن تلك المعرفة تمّت بطريقة شفوية" ومن خلال اقتباس متدرّج لا واعي تكوّنت عنده معارف حولها في اللاوعي " وشكّلت فيما بعد أصلا لإنزال عربي أصيل"[4].

09- يوهان ديتريك تين (1934-1994) Johann-Dietrich Thyen:

له كتاب " الكتاب المقدّس والقرآن، خلاصة التّقاليد المشتركة "، صدر عام 1989 بألمانيا وأعيدت طباعته عام 2000.

[1] رودي بارت، محمّد والقرآن، دعوة النّبي العربيّ ورسالته، ترجمة: رضوان السّيد، ط1، 2009، مؤسّسة شرق غرب، دبي ص65.

[2] انظر: نفس المرجع، ص13 وما بعدها.

[3] انظر: نفس المرجع، ص71 وما بعدها

[4] نفس المرجع، ص148-149؛ وللرّد على بعض آرائه ينظر: سارة دبّوسي، الرّسالة المحمّدية وارتباطها بالقرآن الكريم في عيون رودي بارت، مجلّة دراسات استشراقية، ع32، خريف 2022، ص ص40-69.

بحث من خلاله عن الأحداث والشّخصيات المشتركة بين القرآن والكتاب المقدّس (بعهدية) محاولا الوصول إلى أنّ القرآن قد اقتبس من الكتاب المقدّس هذه الأحداث وأخذ عنه تلك الشّخصيات[1].

وزعم -مثلا- أنّ الصّلاة في الإسلام ما هي إلاّ اقتباس من الصّلاة التي كانت معروفة لدى العرب عن طريق رهبان النّصارى وعبادتهم، كما قال بنظرية التّطور في نشأة وتكوين الإسلام وذلك في فصل " الآلهة العربية القديمة"[2].

10- والتر بيلتز(1935-2006) Walter Beltz:

له كتاب " أسطورة القرآن"، صدر بألمانيا سنة 1979.

ومن القضايا التي أثارها في كتابه قضية أمّية رسول الله، وكعادة المستشرقين نفاها، وزعم أنّ محمّدا هو كاتب القرآن، وزعم أيضا أنّ القرآن لم يبق على أصله الأوّل، فقد طرأ عليه التّغيّير والتّبديل معلّلا ذلك بوجود القراءات القرآنية[3].

11- غونتر لولينغ (1928-2014) Gunter Luling:

له كتابان:

- " اعتمادا على القرآن الأصلي إعادة تشكيل الأغاني المسيحية في القرآن"، صدر سنة 1974.

من فصول هذا الكتاب " النّص المسيحي الأساس للسّورة رقم 74 سورة القمر"، اعتمد على منهج المقارنة، حيث ركّز على بعض السّور في القرآن الكريم مثل: عبس، العلق والقمر وقارنها مع بعض الأغاني القديمة عند النّصارى، ليزعم أنّ القرآن اقتبس منها[4].

- "حول القرآن الأصلي" نشره سنة 1974.

---

[1] انظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص267-268.

[2] انظر: عمر رضوان، مرجع سابق، ج1 ص206-208. عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، 62.

[3] انظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص300.

[4] انظر: نفس المرجع، ص265.

ذهب فيه إلى أنّ القرآن يتكوّن من أربعة مستويات: كتابات مسيحية، وأخرى يهودية، وأخرى من تأليف محمّد، وأخرى أضيفت بعد محمّد، فالقرآن عنده: " ليس سوى تركيب عربي لجملة من النصوص اليهودية والمسيحية... وما يزيد عن ثلث القرآن ليس سوى مقاطع كنسية مسيحية كان يرددها الكهان في صلواتهم"[1].

12- يواكيم جنلكا (1928-2018) Joachim Gnilka:

له كتابان:

- " الكتاب المقدّس والقرآن، ما اتّصل وما انفصل "، صدر بألمانيا عام 2004، وأعيدت طباعته عام 2010.

- " النّاصريون والقرآن بحث عن أدلّة "، صدر سنة 2007 بألمانيا.

من مباحث الكتاب الأوّل: الكتاب المقدّس في القرآن، اعتمد على المنهج المقارن، بحث عن التّشابه بين الكتاب المقدّس والقرآن، ثمّ حاول الاستدلال بهذا التّشابه على أنّ القرآن مقتبس من الكتاب المقدّس.

ومن مباحث الكتاب الثّاني: "ماذا قلّد القرآن العهد الجديد؟"

يقصد أنّ القرآن قلّد العهد الجديد، وبحث في ماهيّة هذا التّقليد، ولا يخفى ما في هذه الدّعوى من القول ببشرية القرآن، وأنّه مقتبس من العهد الجديد[2].

13- برترام شميتز (معاصر) Berttram Schmitz:

له كتاب "بولس والقرآن" نشره سنة 2010.

قارن في كتابه بين النّبيّ محمّد وبين بولس من جهة، ومن جهة أخرى قارن بين القرآن ورسائل بولس، ليصل إلى أنّ القرآن مأخوذ من هذه الرسائل[3].

---

[1] انظر: عبد الله الوهيبي، حول الاستشراق الجديد مقدّمات أولية، ط1، 2013، البيان177، مركز البحوث والدراسات السعودية، ص114.

[2] انظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص271.

[3] انظر: نفس المرجع، ص 272- 273.

14- كرستوف لوكسنبيرغ (معاصر)[1] Christoph Luxenberg:

له كتاب " القراءة السّريانية- الآرامية في تلاوة القرآن "، صدر سنة 2000 بالألمانية، ثمّ ترجم إلى الإنجليزية سنة 2007 ونشرته جامعة كاليفورنيا[2].

من خلال توظيف المنهج الفيلولوجي ذهب إلى أنّ كلمات كثيرة من القرآن ترجع إلى الكتابة السّريانية- الآرامية، وهو بذلك يريد القول "بأنّ القرآن الكريم مصدره أرضيّ وليس من وحي السّماء مدّعيا أنّ محمّدا قد ألّفه من تلقاء نفسه مستعينا باللغة السّريانية- الآرامية"[3].

15- تلمان ناجل (1942- معاصر) Tilman Nagel :

له كتابان:

- " القرآن: مدخل، نصّ، شرح" صدر سنة 1983.

ومن فصول هذا الكتاب: " القرآن كتراث أدبي، القرآن والتّاريخ".

العنوان يدلّ على المضمون أي أنّ القرآن ما هو إلاّ نص أدبي تاريخي[4].

- " القرآن وبيئته الثّقافية والدّينية"، نشر سنة 2010.

جاء في مقدمّة كتابه " أنّ العديد من القصص التي أشار إليها محمّد في القرآن هي في حقيقتها آثار قديمة تعود إلى الوصايا القديمة أو الجديدة أو تعود إلى الأناجيل الملفّقة".

وتحدّث أيضا عن تأثير اليهودية والمسيحية في القرآن، ويرى أنّ كلّ هذه العوامل مع النّظر إلى البيئة التي نشأ فيها القرآن سيساعد على فهم الإسلام[5].

---

[1] وهو اسم مستعار لمستشرق ألماني، انظر: رضوان السّيد، مرجع سابق، ص102.

[2] See: Christoph Luxenberg ,The Syro-Aramaic Reading of the Koran,1st Ed, 2007, Verlag Hans Schiler, Berlin.

[3] انظر: أمجد الجنابي، مرجع سابق، ص193؛ وانظر: أمين حسين فراستي، القراءة السّريانية – الآرامية للقرآن الكريم –دراسة نقدية لآراء كريستوف لكسنبرغ-، سلسلة القرآن في الدّراسات الغربية 7، ط1، 2021، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ص17.

[4] انظر: أمجد الجنابي، مرجع سابق، ص 375.

[5] انظر: نفس المرجع، ص 197.

16- كريستوف برغمر(1962-معاصر) Christoph Burgmer:

له كتاب "صراع حول القرآن" نشر سنة 2004 وأعيدت طباعته سنة 2007.

سعى إلى جعل لغة القرآن مبنية على السّريانية والآرامية وأنّهما أصل من أصولها، كما عرض آراء المستشرقين الألمان حول أصل القرآن ومصدره ورجّح رأي لوكسنبيرغ الذي يرى أنّ مصدر القرآن هو الشّعر الجاهلي[1].

17- ساموِيل شيز(؟؟-؟؟) Samuel Sycz:

له كتاب " أصول ونسخ أسماء الأعلام للكتاب المقدّس في القرآن" نشر سنة 1903 بالألمانية ثم نشر في 2018.

سلّط الضّوء على الأسماء المشتركة الواردة في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم وكتبها باللغات الثّلاث (العربية، العبرية، الألمانية) ثمّ استدل بهذا الاشتراك على أنّ القرآن أخذ من التّوراة والإنجيل[2].

المطلب الثّاني: دراسات مختلف المستشرقين:

1- الإنجليزي وليام موير(1819-1905) Wiliam Muir :

له كتاب " القرآن، تكوينه وتعاليمه وشهادته على الكتب المقدّسة"، صدر بالإنجليزية بعنوان:

- The Coran: Its Composition and Teaching; and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures، بلندن سنة 1878. وقد ترجمه مالك مسلماني ونشره على موقع المحمدية.

وله كتاب " حياة محمّد من المصادر الأصلية " صدر بالإنجليزية بعنوان:

- The Life of Mahomet from original sources.

بلندن سنة 1861، ثم طبع مرّات عديدة في سنوات 1876، 1904، 1912، 1923، وهو كتاب ضخم مستوعب، يقع في ثلاثة أجزاء، جاءت طبعة 1923 في 710 صفحة.

وقد بثّ في كتابه الثّاني كثيرا من الآراء السّيئة حول الإسلام ونبيّ الإسلام، وما يهمّنا منها ما له علاقة ببحثنا، فقد وجدناه:

---

[1] انظر: المرجع السابق، ص380.

[2] انظر: نفس المرجع، ص256.

- منكرا لوحيّ الله إلى محمّد، معتبرا الوحيّ ظاهرة نفسيّة مرضيّة، لأنّ محمّدا -عنده- كان مصابا بالصّرع منذ صغره، مضطربا منفعلا، مترقّبا للوحيّ، الذي نتج أيضا عن لاوعيه.

- كان محمّد متأثّرا بالمؤثّرات المسيحية من خلال لقائه بالرّهبان السّوريين في رحلاته إلى سوريا.

- وبالمؤثّرات اليهودية، ويصفها بالعميقة، حصلت له من خلال معرفته باليهود منذ صغره وتأمّله لعبادتهم في الكنيس واحترامه لهم، وصلته بمن أسلم منهم، حيث زوّده ببعض العلوم والمعارف.

- وكان أيضا متأثّرا بالبيئة الوثنية التي أبقى منها شعائر الكعبة مع بعض التّعديلات[1].

2- الإنجليزي جون سي بلير(1859-1928) John C. Blair :

له كتاب: " مصادر الإسلام بحث في عقيدة وأركان الدّيانة المحمّدية"، صدر سنة 1905، ترجمه مالك مسلماني وصدر سنة 2006.

جاء كتابه هذا في مقدمة وجزأين: الجزء الأوّل حول عقيدة الإسلام، قسمه إلى ثمانية فصول الأوّل منها كان حول حالة الجزيرة العربية قبل الإسلام، والثّاني حول التّعريف بالقرآن والسنّة والفصول السّتّة الباقية ناقش فيها أركان الإيمان السّتة، أمّا الجزء الثّاني فجاء في ستّة فصول، خمسة لأركان الإسلام الخمسة، والسّادس جعله لمراجعة ختامية.

بيّن في المقدمّة أنّ عمله الأساس في كتابه هذا هو البحث عن أصل الإسلام منطلقا من عدّة تساؤلات تدور حول ماهية العقائد التي استوردها محمّد من الأجانب، وحول الاقتباسات التي أخذها من المنظومات الدّينية المختلفة.

أمّا في الفصل الأوّل من الجزء الأوّل فقد تحدّث فيه عن حال الجزيرة العربية قبل الإسلام، أنشأ هذا الفصل من أجل هدف أعلن عنه في الأسطر الأولى حيث يقول عن رسول الله أنّه " أكثر المصلحين الدّينيين تأثّرا ببيئته " بيئة الشّعر، وملتقى الثّقافات، والمؤثّرات الخارجية المسيحية

---

[1] See : Wiliam Muir, The life of Mahomet ,1st Ed, 1858, SMITH, EDLER and CO, LONDON, Vol 2 p8, p74, p309.

وللردّ على آراء موير ينظر: حيدر مجيد العليلي، الدّراسات القرآنية عند المستشرق وليم ميور الوحي والنبوة أنموذجا، سلسلة القرآن في الدّراسات الغربية 6، ط1، 2021، المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية، العراق، ص251، ص335.

واليهودية والصّابئة والزرادشتية، التي طفق رسول الله يأخذ منها مبادئه التي ظهرت فيما بعد في أركان الإيمان والإسلام التي عقد لها الفصول الأخرى لبيان هذا الاقتباس المزعوم.

وبعد جولة دراسية لأركان الإيمان والإسلام مستخدما منهج الأثر والتّأثير يعود في صفحات الكتاب الأخيرة ليضع النّتيجة النّهائية بقوله: " أنّ الإسلام هو تجميع معقّد من الأفكار والعادات الدّينية المقتبسة من مصادر عديدة ومختلفة قَولَبها محمّد في منظومة دين خاصّ له بشكل مميّز... هذه المنظومة الهجينة من العناصر المتنافرة أعلنت أنها من الإله"[1].

وسار الكاتب على منهجية (اعتقد ثمّ استدل) فهو يقوم بوضع عقيدة إسلامية ثمّ يبحث لها عمّا يشبهها في المصادر اليهودية والمسيحية والزرادشتة، وبأسلوب عجيب يزعم أنّه وضع يده على نقاط الالتقاء.

وعلى قارئ هذا الكتاب أن يهيّئ نفسه لنوبة عصبية حادّة ستصيبه من جرّاء ما في هذا الكتاب من أباطيل وأضاليل.

3- الإنجليزي سان كلير تسدال (1859-1928) Willian St.Clair Tisdal:

له كتاب " المصادر الأصلية للقرآن"، صدر بالألمانية وترجمه إلى الانجليزية المستشرق وليام موير كما ترجمه إلى العربية عادل جاسم، وصدر سنة 2019، عن دار الجمل ببيروت وبغداد.

تميّز هذا الكتاب بحسن التّرتيب ووضوح العبارة وتفصيل المصادر، وجاء في ستّة فصول.

في الفصل الأوّل: تحدّث عن نظرة المسلمين إلى القرآن الكريم.

وفي الفصل الثّاني: بدأ حديثه عن المصادر المزعومة التي ادّعاها الغربيّون للقرآن الكريم، وبدأ بأوّل مصدر وهو الوثنية العربية، ودليله على ذلك القول بإله واحد، وتقبيل الحجر الأسود، ومثّل ببعض الأبيات الشعرية الجاهلية.

[1] انظر: جون سي بلر، مصادر الإسلام بحث في عقيدة وأركان الدّيانة المحمّدية، ترجمه: مالك مسلماني، ط1، 2006 منشور على موقع المحمّدية، ص9، ص10، ص122. وقد ذكرنا أهم ما جاء في الكتاب. انظر: الرابط https://muhammadanism.com/the-sources-of-islam- pp-141-1925 ، بتاريخ: 2023/07/10.

وفي الفصل الثّالث: ذكر المصدر الثّاني وهو التّفاسير اليهوديّة، مستدلاً بما بينها وبين القرآن من تشابه في العقائد والشّعائر، مثل: الألوهية: والصّلاة، والاغتسال، والقصص، والألفاظ المشتركة.

وفي الفصل الرّابع: ذكر المصدر الثّالث، وهو روايات فرق النّصارى المذكورة في الإنجيل، مستدلّا بالقصص المتشابهة كقصة أصحاب الكهف، وقصّة مريم، وعيسى عليه السّلام، وبعض قضايا اليوم الآخر كالجنّة والنّار، والحساب والعذاب.

وفي الفصل الخامس: ذكر المصدر الرّابع وهو ما يرجع حسبه إلى كتب الزرادشتية، مستدلاً ببعض الأمور المتشابهة مثل حادثة المعراج، والعقائد المرتبطة باليوم الآخر، كالجنّة وما فيها من نعيم، والنّار وما فيها من جحيم، وبعض المخلوقات كالجنّ.

وفي الفصل السّادس: ذكر المصدر الخامس، وهو ما زعم أنّ رسول الله أخذه عن الحنفاء الذين تشابهت دعوتهم بدعوته، خاصّة فيما تعلّق بنبذ الأصنام ومحاربة الشّرك، والدّعوة إلى التّوحيد[1].

4- السّويدي تور أندريه (1885–1947) Tor Andrae:

له كتاب"Les Origines de L'Islam et le Christianisme "، " أصول الإسلام والمسيحية" صدر عام 1955 بالسّويدية ثمّ ترجم إلى الفرنسية.

يزعم من خلاله أنّ رسول الله قد أخذ أفكاره من خلال لقاءات شخصية مع النّصارى ومن خلال التّراث الشّفهي الذي كان سائدا في بلاد العرب.

ويجعل آندري عظات أفرام السّرياني (306-373)[2]، مصدرا من مصادر رسول الله في تأليف القرآن، ويزعم أنّ معرفته بالنّصرانية كانت ضعيفة، لأنّه أخذها عن أشخاص كانت معرفتهم

---

[1] انظر: سان كلير تسدال، المصادر الأصلية للقرآن، ترجمة: عادل جاسم، ط1، 2019، دار الجمل، ببيروت وبغداد، وقد قمنا بتلخيص أهمّ ما جاء في الكتاب ممّا له علاقة ببحثنا.

[2] ولد في مدينة نصيبين من بلاد سورية، كان زاهدا وناسكا وشاعرا وواعظا، له مواعظ كثيرة عن محاسبة النّفس والموت والرّجاء ومخافة الله ومحبته وغيرها، انظر: الرّاهب القمّص سمعان السّرياني، سيرة وأقوال مار أفرام السّرياني، ط1، 1988، الأنبا رويس، مصر.

ضعيفة أيضا، ويستدلّ بذلك على الخطأ الوارد في القرآن في مناداة مريم بـ: يا أخت هارون[1].

5- الإنجليزي ريتشارد بل (1876-1952) Richard Bell:

له اهتمام كبير بالقرآن، قام بترجمة معانيه وأصدر "ترجمة للقرآن الكريم" ما بين 1937-1941. وكتب مقدمّة لهذه التّرجمة، ثمّ أفردها بمؤلّف خاصّ صدر سنة 1935 بجامعة أدنبره يقع في 173 صفحة، قسمه إلى عشرة فصول، أهمها:

الفصل الأوّل بعنوان "الموقف التّاريخي ومحمّد"، جعله كالمقدمّة، حيث تحدّث فيه عن تأثير البيئة التي عاش فيها رسول الله في ما جاء به من تعاليم وعقائد، وذكر من المؤثّرات: اليهوديّة والنّصرانيّة والحنفاء والمجوسيّة والزّرادشتية.

الفصل الثّاني بعنوان " أصل القرآن"، زعم فيه أنّ القرآن مختلف مضطرب، مستدلّا بوجود القراءات معتبرا إيّاها نسخا أخرى من القرآن في مقابل نسخة عثمان.

الفصل الثّالث " محتوى القرآن ومصادره"، تحدّث فيه عن الأثر الكبير لليهوديّة والنّصرانية في القرآن الكريم زاعما أنّ عقيدة التّوحيد مأخوذة عنهما.

الفصل التّاسع بعنوان "القصص"، زعم من خلاله أنّ القصص القرآني مأخوذ بالمشافهة من القصص اليهودي والنّصراني أكثر ممّا هو مأخوذ من مصادر مكتوبة[2].

-وله كتاب " أصل القرآن في بيئته المسيحية " صدر بالإنجليزية بعنوان The Origin of Islam in Its Christian Environment في لندن سنة 1968.

بين في مقدّمة كتابه أنّه يريد الكشف عن طبيعة العلاقة التي كانت بين رسول الله والمسيحيين قبل

[1] انظر: سيدني غريفيت، التّقليد المسيحيّ والقرآن العربي: أصحاب الكهف في سورة الكهف ونظيرها في التّراث السّرياني ضمن: القرآن في محيطه التاريخي، إعداد: جبرئيل سعيد رينولدز، ترجمه إلى العربية: سعد الله السّعدي، ط1، 2012، دار الجمل، بيروت-بغداد ، ص173 وما بعدها.

[2] انظر: عمر رضوان، آراء المشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره-عرض ونقد-، ط1، 1992، دار طيبة، السعودية، ج1 ص100-104؛ وبل هو واضع نظرية "التكميلات البديلة" والتي تعنى أنّ القرآن نصّ مضطرب دخله الزّيادة والنّقصان، والتّلفيق، وقال بها جلّ المستشرقين وهي أشبه بنظرية المصدر المكمّل التي سبق شرحها.

الشروع في مباحث الكتاب، وهدفه هو تقديم أصل الإسلام على ضوء تلك الخلفية المسيحية[1].

6- الأمريكي تشارلز توري (1863-1956) Charles Cutler Torrey:

له كتاب " الأساس اليهودي للإسلام"، صدر بالإنجليزية بعنوان The Jewich foundation سنة 1933 بأمريكا.

ممّا بثّه في هذا الكتاب من آراء لها صلة بموضوع بحثنا:

- يزعم أنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ الانطباع الأوّل الذي يكتسبه قارئ القرآن هو أنّ محمّدا قد تلقّى مادّة إيمانه بشكل رئيسي من يهود الحجاز.

- وأنّه يوجد في كلّ صفحة من القرآن تقريبا حلقات من التّاريخ العبري أو الأساطير اليهودية أو قانونهم الخاصّ.

- مما سبق يستنتج أنّ التّعليم الدّيني لمحمّد كان يهوديا تماما.

- يزعم صعوبة تمييز المصادر التي اعتمد عليها رسول الله.

- يحتوي القرآن بحسبه على مساهمة كبيرة من الوثنية العربية.

- يرى أنّ جايجر أعطى الدّافع للمسيحيين، فكتب بعده فلهاوزن حول مصدر الإسلام المسيحي في كتابه بقايا الوثنية العربية سنة 1881[2].

7- الأسترالي آرثر جيفري (1892-1959) Arthur Jeffery:

له اهتمام كبير بالقرآن الكريم، خاصّة القراءات، ومن مؤلّفاته:

- "مصادر تاريخ القرآن"، صدر بالإنجليزية سنة 1937.

وهو من أبرز من استخدم منهج النّقد النّصي في القرآن الكريم ضمن مشروعه في جمع القراءات الذي من أجله حقّق كتاب المصاحف لابن أبي داود.

---

[1] See : Richard Bell, The Origin of Islam in Its Christian Environment, 1968, Frank Cass and Company Limited, London, p v.

[2] See : Charles Cutler Torrey, The Jewish foundation, 1933, Jewish Institute of religion press, New York, p2-3.

- " المفردات الأجنبية في القرآن"، الذي صدر بالإنجليزية في القاهرة سنة 1937.وهو من أهمّ كتبه التي ناقش فيها قضية المصدرية، ابتدأه باتّهام القرآن بالاضطراب، وأراد أن يبيّن أنّ قارئ القرآن يلمس تأثير الدّيانات التّوحيدية واضحا في نصوصه.

ثمّ بدأ دراسته حول ألفاظ القرآن الكريم ومصادرها، زاعما أنّ مصادر هذه الألفاظ القرآنية يعود إلى جملة من المفردات التي ترجع إلى لغات مختلفة مثل: السّريانية، العبرية، الحبشية، الفارسية الهندية، الزنجية، البربرية، التركّية.. وغيرها.

وحاول جاهدا الرّبط بين مفردات القرآن الكريم وهذه المفردات برباطين جغرافي وتاريخي، والسّبب في إصراره على هذا الرّبط محاولته كغيره من المستشرقين أن يثبت أنّ القرآن من تأليف محمّد والدّليل ما قدّمه من هذا التّأثّر باللغات والبيئات[1].

8- الفرنسي ريجيس بلاشير (1900–1973) R. Blachère :

له كتابان:

- "القرآن نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره"، صدر بالفرنسية وترجمه إلى العربية رضا سعادة، صدر سنة 1974 ببيروت، عن دار الكتاب اللبناني، ويقع في 191 صفحة.

من فصول الكتاب " المصحف بنيته وتكوينه"، تحدّث من خلاله عن تسمية المصحف بالقرآن وأنّها كلمة سريانية، وتحدّث عن البيئة التي نشأ فيه رسول الله ومدى تأثّره باليهوديّة والنّصرانيّة، كما زعم أنّ كتبة الوحيّ كانوا متأثّرين بالتّوراة والأناجيل، وأشار إلى أبحاث المستشرقين الألمان وجهودهم في إعادة ترتيب المصحف وأثنى عليهم في ذلك، وادّعى أخيرا أنّ القرآن فيه اضطراب وبلبلة فكرية، أكثر من أيّ كتاب شرقيّ آخر، ومن حقّ الغربيّ أن يرفضه لذلك[2].

---

[1] انظر: عمر رضوان، مرجع سابق، ج1 ص143-144؛ عقدي رفيق، مرجع سابق، ص328؛ محمّد البهي، المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، دط، د س، مطبعة الأزهر، ص16.

[2] انظر: ريجيس بلاشير، القرآن نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، ط1، 1974، دار الكتاب اللبناني بيروت، ص23 وما بعدها.

- "مقدمّة عن القرآن"، صدر سنة 1957، كان في الأصل مقدمّة لترجمته لمعاني القرآن، ثمّ وضعها في كتاب مفرد صدر سنة 1958 في باريس، اعتمد فيه على آراء نولدكه، وشفالي، من خلال كتاب " تاريخ القرآن" وأعاد فيه نفس الادّعاءات بأسلوب أوسع وتحليل أعمق[1].

9- الإنجليزي روم لاندو(1899-1974)Rom Landau :

له كتاب "الإسلام والعرب"، ترجمه من الإنجليزية إلى العربية منير البعلبكي، وطبع في بيروت عن طريق دار العلم.

من فصول هذا الكتاب "الرّسول والقرآن والإسلام" ومن خلال هذا الفصل فقد رأى:

— أنّ رسول الله كان تقيّا بالفطرة على استعداد للوحيّ، وهو مصلح اجتماعي ثار ضد القبلية؛

— وأنّه حينما طهّر الكعبة من الأصنام أبقى منها الحجر الأسود.

— أنّ القرآن متأثّر بالوثنية وأخذ عنها جملة من الأعراف والعادات وهذّبها؛

— وهو متأثّر باليهوديّة والمسيحيّة أيضا، ومن مظاهر هذا التّأثّر: الطّهارة والصّلاة واستقبال بيت المقدس، والقوانين الأخلاقية الموسويّة، وعقيدة الآخرة[2].

10- الرّوماني ميرسيا إلياد(1907-1986)Mircea Eliade :

له كتاب " تاريخ الأفكار والمعتقدات الدّينية" صدر سنة 1983، وترجم إلى العربية بدمشق بين سنتي 1986-1987، وجاء في ثلاثة أجزاء.

تحدّث فيه عن تاريخ الدّيانات السّائدة في العالم منذ القدم، وحينما تكلّم عن الإسلام وكتاب الإسلام، زعم أنّ رسول الله تعلّم على زوجه خديجة ويسمّيها " معلّمته"، كما زعم أنّه تأثّر باليهود والمسيحيين الذين كان لهم وجود في مكّة أو المدينة، وأتى بأمر غريب حيث زعم أنّ جبريل جاء لرسول الله وهو يحمل كتابا في يده وأمره بالقراءة منه.

---

[1] انظر: عمر رضوان، مرجع سابق، ج 1 ص124.

[2] انظر: روم لاندو: الإسلام والعرب، ترجمة: منير البعليكي، ط2، 1977، دار العلم، بيروت، ص31 وما بعدها.

وعن هجرة رسول الله إلى المدينة، فقد اتّهمه بأنّه اختارها لأنّ بها اليهود الموحّدين الذين قلّدهم في استقبال القبلة، واستعار منهم طقوسا أخرى، وعنده أنّ رسول الله كان عبقريّا فذّا سياسيّا ودينيّا[1].

11- الإنجليزي مونتمغري واط (1909-2006) Montgomery Watt:

له عدّة كتب ناقش فيها قضية مصادر القرآن منها:

- " مقدمّة القرآن"، صدر سنة 1977.
- " محمّد في مكّة"، صدر سنة 1953.
- " محمّد في المدينة"، صدر سنة 1956.

اعتمد في كتابه " مقدمّة القرآن"، على نظريتين، أمّا الأولى فهي نظرية أستاذه بل: " التّكميلات البديلة " والثّانية هي: " نظرية التّطور الفكري في القرآن"، التي ناقشها في الفصل السّابع، والتي تعتمد على ما ابتدعه المستشرقون من إعادة ترتيب سور القرآن الكريم وفق معايّير جديدة.

وكملاحظة عامّة لم يأت واط بجديد، وكان على نفس نسق أستاذه بل، وحاول تقليده في كلّ شيء إلاّ في تخفيف العبارات الحادّة التي كان بل لا يبالي أن يطلقها في حقّ الإسلام والمسلمين[2].

أمّا كتبه الأخرى حول سيرة رسول الله، ففيها تحامل كبير على رسول الله، فقد كان واط بارعا في التّشويه والتّمويه والتّلبيس، ويمكننا استخلاص موقفه من الوحيّ ومسألة الاقتباس من كتب اليهود والنّصارى وغيرها من كتبه هذه، فهو يذكر فيها أنّه على رأيّ أعمدة الاستشراق قبله مثل: نولدكه، وموير، وأستاذه بل، ومرغليوث وغيرهم.

ويكرّر عنهم مسألة الاقتباس الخاطئ لرسول الله من كتب اليهود والنّصارى، وينفي أمّية رسول الله، ويقول بنظرية الوحيّ الذّاتي، ويتهم رسول الله بإحداث الصّرع استعداد لتلقي الوحي[3].

[1] انظر: ميرسيا إلياد، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدّينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط1، 1986-1987، دار دمشق دمشق، ج3 ص73 وما بعدها.
[2] انظر: عمر رضوان، مرجع سابق، ج1 ص107-111.
[3] سبق نقل أقواله في مبحث نفي النّبوّة والوحي.

-وفي كتابه محمّد في المدينة يقول: " ومرّت فترة كان فيها الدّين الجديد ينقل عن اليهودية"[1].

وفي مقدمّة كتابه "محمّد في مكّة"، بين أنّه يكتب للنّصارى من أجل " تحديد موقفهم من محمّد بقدر اتّصال المسيحيّة بالإسلام"[2].

12- الأسترالي مارك دوري (معاصر) Mark Durie :

له كتاب " القرآن وانعكاساته التّوراتية -تحقيقات في نشأة الدّين-" صدر بالإنجليزية سنة 2018، بعنوان:

- The Qur'an and Its Biblical Reflexes: Investigations into the Genesis of a Religion

يتحدّث المؤلّف عن نشأة دين الإسلام تحت التّأثيرات اليهودية والمسيحية من خلال الكتاب المقدّس، تمثّلت هذه التّأثيرات في الكلمات والأشخاص والقصص[3].

المطلب الثّالث: دراسات النّصارى والمفكرين العرب:

1- اللبناني يوسف درّة الحداد (1913-1973):

له كتاب " القرآن دعوة نصرانية" ضمن سلسلة: في سبيل الحوار الإسلامي برقم 2، صدر في طبعته الثّانية سنة 1986 في لبنان، يقع الكتاب في 750 صفحة.

جعل المؤلّف كتابه في تمهيد وسبعة فصول.

تحدّث في الفصل الأوّل عن النّصارى في الإنجيل وفي الفصل الثّاني عن النّصارى في التّاريخ وركّز على هجرتهم إلى بلاد الحجاز واستقرارهم في مكّة والمدينة، كما زعم من خلاله أنّ ورقة بن نوفل كان رئيس نصارى مكّة بمثابة القس، وعرّج على إنجيل العبرانيّين، وعلى الطّائفة الإبيونية، وحاول

[1] مونتمغري واط، محمّد في المدينة، مرجع سابق، ص462.

[2] مونتمغري واط، محمّد في مكّة، مرجع سابق، ص5؛ وقد تعرّض واط لردود كثيرة بسبب آرائه ومواقفه، من أراد الوقوف على بعضها فلينظر: ماهر الشمّري، النّبيّ محمّد في مؤلفات مونتمغري واط، سلسلة دراسات استشراقية 8، ط1، 2019، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق.

[3] انظر: مجلّة القرآن والاستشراق المعاصر، ع2، ربيع 2019، المركز الاسلامي للدّراسات الاستراتيجية، بيروت، قسم: بحوث ودراسات علمية، ص50.

أن يثبت وجود الطّائفة النّصرانية التي كانت وسطا بين اليهودية والمسيحية، وأسهب في الحديث عن عقائدها وشرائعها وحياتها الاجتماعية والصّوفية وغيرها، وهذا كلّه كان تمهيدا لما سيأتي.

وفي الفصل الثّالث رجع إلى قضية النّصرانية في الحجاز ومكّة ليناقش كيف كانت قبل الإسلام ومن خلال هذا الفصل الذي ظنّ أنّه قد أرسى فيه قواعد هذه الطّائفة النّصرانية وجودا وماهية جعل فيه عنوانين فرعيّين " محمّد على درب النّصرانية" و" النّصرانية في بيت محمّد" جعل من خلالهما رسول الله نصرانيا قحّا قبل الإسلام بسبب تأثير ورقة بن نوفل الذي ربّاه وزوّجه وعلّمه الكتاب وأجلسه في حلقات العلم، وبسبب الرّاهب بحيرا الذي كان يرحل إليه عمدا لتعلّم النّصرانية؛ وفي آخر الفصل انتقل إلى القرآن ليقرّر أنّه امتداد للدّعوة النّصرانية لا غير.

وفي الفصل الرّابع حاول أن يقدّم الأدلة على نصرانية القرآن، وجعلها على قسمين: قرآنية وتاريخية، ثمّ في الفصل السادس الذي هو امتداد للأدلة التّاريخية زعم أنّه جاء بمفاجآت تاريخية على نصرانية القرآن، أما الفصل السّابع والأخير فقد جعله كالخلاصة لنتائج بحثه[1].

2- المصري خليل عبد الكريم (1930-2002):

له كتابان:

- " الجذور التّاريخية للشّريعة الإسلامية " صدر سنة 1991، عن دار سينا بمصر، يقع في 135 صفحة.

- " فترة التّكوين في حياة الصّادق الأمين"، صدرت طبعته الثّانية سنة 2004 عن دار مصر المحروسة بالقاهرة في 356 صفحة.

يريد من خلال كتابه الأوّل أن يبيّن المصادر التي اعتمد عليها رسول الله في بناء شريعة الإسلام يقول: " الإسلام ورث الكثير عن جزيرة العرب واستعار العديد من الأنظمة التي كانت سائدة بينهم في شتّى المجالات: الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية والسّياسية واللسانية "، ثمّ

---

[1] انظر: يوسف درة الحداد، القرآن دعوة نصرانية، ط2، 1986، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، وقد ذكرنا أهم ما جاء في الكتاب مما له صلة بموضوع بحثنا، وللرد على بعض أطروحاته انظر: محمّد جواد اسكندرلو، حمد سالم عتابي، رد شبهات يوسف درّة الحداد في كتابه القرآن دعوة نصرانية، مجلّة دراسات استشراقية، ع6، شتاء 2016، ص ص 39-61.

تحدّث بعدها عن أهمّها، وهي المجالات الدّينية، يقول: " الكثير من القرّاء قد يدهش عندما يعرف أنّ الإسلام قد أخذ من الجاهلية كثيرا من الشّؤون الدّينية والتّعبدية"[1].

ثمّ قام بتوزيع هذه الشّؤون على أبواب الكتاب الخمسة: ففي الباب الأوّل تحدّث عن الشّعائر التّعبدية، وفي الثّاني تحدّث عن الشّعائر الاجتماعية، وفي الثّالث تحدّث عن الشّعائر الجزائية، وفي الرّابع تحدّث عن الشّعائر الحربية، وفي الخامس تحدّث عن الشّعائر السّياسية.

أمّا الكتاب الثّاني فيتحدّث فيه عن فترة ما قبل البعثة النبويّة، وهي الفترة التي يزعم أنّ رسول الله تلقّى فيها تكوينا وإعدادا وتأهيلا من قبل القسّ ورقة بمساعدة ابنة عمّه وزوجة رسول الله التي كانت كاتبة وعالمة ونصرانية في آن واحد[2].

وقد أعاد في كتابه هذا أطروحة أبو موسى الحريري بأسلوب أعمق لأنّ الكتاب بفصوله السّتة يدور حول هذا التّكوين المزعوم.

ومن خلال كتابيه يريد أن يقول أنّ الإسلام يعود في مصادره إلى مصادر نصرانية وأخرى وثنية عربيّة جاهليّة.

3- اللبناني أبو موسى الحريري (جوزف قزّي) (1937-معاصر):

له كتاب: " قسّ ونبيّ، بحثٌ في نشأة الإسلام "، ضمن سلسلة الحقيقة الصّعبة، وهو الأوّل منها، يقع في 302 صفحة، صدرت طبعته الأولى سنة 1979، ثم طبع طبعة ثانية سنة 2005 في لبنان عن دار " لأجل المعرفة "، ويقع الكتاب في مقدّمة وستّة فصول.

تحدّث في المقدّمة عن الدّوافع لتأليف هذا الكتاب وأهمّها إظهار الجانب الخفيّ من تاريخ نشأة الإسلام وكذا حقيقته وأهمّ من ذلك علاقته بالنّصرانية، وبيّن أنّه سيتكلّم عن دور القسّ ورقة في

---

[1] خليل عبد الكريم، الجذور التّاريخية للشّريعة الإسلامية، ط1991،1، دار سينا، مصر، ص8-9.

[2] انظر: خليل عبد الكريم، فترة التّكوين في حياة الصّادق الأمين، ط2، 2004، دار مصر المحروسة، القاهرة، ص9. وقد ردّ عليه الأستاذ إبراهيم عوض بكتاب مفرد بعنوان: هتك الأستار عن خفايا كتاب فترة التّكوين في حياة الصّادق الأمين، ط1 2001، دار الفكر العربي، مصر. وفي إسلام هذا الرجل شك كبير، ينظر: عبد الله عاشور وآخرين، التعريف بالمفكر خليل عبد الكريم، المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا، ع51، سنة2023، ص ص114-137.

تعليم رسول الله وتدريبه، هذا الدّور الذي تجاهله التّاريخ لأنّ ورقة كان متواريا لا يحبّ الظّهور بخلاف محمّد الذي فاق معلّمه لفرط ذكائه ولحسن معاملة ورقة له، الذي فتح له المجال للنّبوغ والظّهور، فالأوّل: علّم وذهب والثّاني: جاهد وناضل وبرز فنال حظوة في التّاريخ، وفي حقيقة الأمر ما هو إلاّ ناقل لكلمة الله الأعجمية (عن ورقة) إلى لسان عربيّ مبين.

في الفصل الأوّل عرّف بالقسّ ورقة، وفي الفصل الثّاني تكلّم عن العلاقة المتينة بين القسّ والنبيّ تلك العلاقة التي جعلت القسّ يزوّج رسول الله بابنة عمّه خديجة، ويشرف على مراسيم الزّواج على الطّريقة النّصرانية، ويدرّبه ويعلنه خليفة له لا نبيّا، أمّا الفصل الثّالث فجعله للمقارنة بين إنجيل القسّ ورقة وقرآن النبيّ محمّد، وعرّف بإنجيل القسّ وهو إنجيل العبرانيين الذي ارتبط بالإبيونيين الموجودين بمكّة، والذي كان ورقة يترجمه إلى العربية –ويتأسّف على ضياع التّرجمة ويضع احتمالا أن يكون القرآن هو تلك الترجمة– ثمّ يحاول التّدليل على ذلك بذكر التّشابه بين القرآن والإنجيل في بقية الفصل، والفصل الرّابع عنونه بـ: " النّصرانية والإسلام دين على دين"، وفي الفصل الخامس يذكرنا بـ:" حقّ القسّ على النّبيّ"، وفي الفصل السّادس يتحدّث عن النّجاح والفشل، ويتّهم من خلاله عثمان رضي الله عنه بتغيّير قرآن النّبيّ الذي أخذه عن القسّ، ممّا سبّب فشلا لهذا القرآن[1].

4- اللبناني إلياس المرّ:

له كتاب " الإسلام بدعة نصرانية"، نشر الكتاب دون البيانات المتعارف عليها من رقم الطبعة وسنتها ودار الطباعة[2]، يقع الكتاب في 636 صفحة، وجاء في تسعة فصول مع مدخل وتوطئة. تكلّم في الفصل الأوّل عن حياة رسول الله قبل البعثة وعن حال الجزيرة العربية وقرّر أنّ النصارى كانوا موجودين في مكّة بكثرة، بخلاف اليهود الذين كثر عددهم في المدينة، أمّا الفصل الثّاني

---

[1] انظر: أبو موسى الحريري، قسّ ونبيّ بحث في نشأة الإسلام، ط2، 2005، دار لأجل المعرفة، لبنان، وقد قمنا بتلخيص أهمّ ما جاء في الكتاب، ومن أراد الوقوف على الردّ على أباطيله فلينظر: أحمد عمران، الحقيقة الصّعبة في الميزان، ط2 1995، مؤسسة العلمي للمطبوعات، بيروت.

[2] ومن خلال اعتماده على كتاب الحريري فهو متأخّر عنه، ومن خلال بعض المواقع قد يكون نشر سنة 1985.

فتحدّث فيه عن مأساة الكنيسة المسيحيّة وما أصابها من انقسامات بسبب الخلاف حول ألوهية المسيح وطبيعته وغيرها من المسائل خلال سبعة قرون كاملة، وفي ثنايا الفصل تحدّث عن لقاء رسول الله بالرّاهب بحيرا مرّات عديدة، وبالرّاهب نسطور أيضا وحاول أن يثبت أنّ حوارا مطوّلا دار بين رسول الله وبين هؤلاء الرّهبان عن معنى النّبوّة وغيرها من المواضيع الدّينيّة، ولكنّ المؤرّخين المسلمين حذفوا هذه الحوارات من كتب السّيرة النّبويّة، ويزعم أنّ هؤلاء الرّهبان المبتدعة هم من غرسوا فكرة النّبوّة في رأس رسول الله التي حاول تجسيدها فيما بعد، ثم عرّج على ورقة بن نوفل القسّ، وأعاد ما قاله صاحب كتاب قسّ ونبيّ، وأثنى عليه ونصح به، وجعله مدبّر زواج محمّد من خديجة إكمالا لخيوط المؤامرة في إعداد النّبيّ المزعوم، ويتّهم المصادر الإسلامية أنّها أخفت دين خديجة التي كانت على دين ورقة هي وزوجها محمّد، ولم ينته دور ورقة بتزويج محمّد بل هناك دور مهمّ بيّنه في الفصل الثّالث وهو تعليم محمّد، وبدأه بنفي أميّة رسول الله ثم نفي النّبوّة عنه أيضا أمّا الفصل الرّابع فكان عنوانه: " بين الإسلام واليهوديّة"، وأهمّ ما جاء فيه العنوان الفرعي " التّوراة في القرآن"، ذكر تحته ما زعم أنّ رسول الله أخذه عن التّوراة، وبدأ بذكر قصص الأنبياء أمّا الفصل السّادس فكان عنوانه: " بين الإسلام والمسيحية"، زعم من خلاله أنّ الإسلام بدعة مسيحية، وأورد –في نظره– ما أخذه رسول الله عن المسيحية وعن إنجيل واحد، لأنّه لم يعرف إلاّ إنجيلا واحد وهو إنجيل العبرانيّين، ثم راح يتكلّم عنه، وفي الفصل السّابع أورد ما زعم أنّ رسول الله أخذه من اليهوديّة والمسيحيّة، وهو أوسع ما جاء في كتابه، أمّا الفصل الثّامن فتكلّم فيه عن علم الغيب عند محمّد، والفصل التّاسع الذي كان عنوانه: " محمّد والمرأة "، هما فصلان أبدا فيهما تهكّما كبيرا برسول الله وليس هنا محلّ الحديث ذلك[1].

[1] انظر: إلياس المرّ، الإسلام بدعة نصرانية، دط، دس، وقد قمنا بتلخيص أهمّ ما جاء في الكتاب، ولم نقف له على ترجمة.

المطلب الرّابع: ترجمات معاني القرآن الكريم:

هناك ترجمات كثيرة لمعاني القرآن الكريم التي أصدرها المستشرقون النصارى، سنختار أهمّها وأشهرها ومن أهمّ كبريات بلدان الاستشراق.

أوّلا: ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغة الألمانية:

قد لا نحيد عن الحقيقة لو قلنا أنّ أكثر لغة ترجمت إليها معاني القرآن الكريم هي اللغة الألمانية فقد بلغت 45 ترجمة[1]، سنختار منها بعض التّرجمات التي تقع ضمن الحدود الزّمانية لبحثنا، والتي ظهر فيها الاعتماد على نظرية المصادر وعلى المناهج الحديثة المستخدمة في نقد الكتاب المقدّس:

1- ترجمة ليون أولمان (1804-1843) L. Ulman:

هو كاهن يهودي ألماني، أصدر ترجمته لمعاني القرآن الكريم لأوّل مرة سنة 1840، وأعيدت طباعتها مرارا عديدة بعد ذلك، نظر لقبولها في الأوساط الألمانية، فقد بلغت طبعاتها 25 طبعة وهي أكثر التّرجمات انتشارا.

قدّم أولمان لترجمته هذه بمقدمّة تهجّم من خلالها على قداسة القرآن الكريم ومحتوياته وأسلوبه وتدوينه وشكّك في أخبار الأمم السّابقة وأمور الغيب.

ويمكننا أن نختصر القول بأنّ هذه التّرجمة ما هي إلاّ إعادة لما جاء في كتاب أبراهام جايجر سابق الذّكر، وذلك في حواشي التّرجمة، التي لم يكن له من غاية في وضعها إلاّ البرهنة على أنّ رسول الله

[1] انظر: محمّد علي الرضائي، استيفان شيفر، ترجمة القرآن الكريم إلى الألمانية- دراسة نقدية-، ضمن ترجمة القرآن الكريم عند المستشرقين- مقاربات نقدية-، مجموعة مؤلّفين، سلسلة القرآن في الدّراسات الغربية 2، المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية، ط1، 2020، العراق، ص302؛ وقد وضع الكاتبان جدولا لهذه التّرجمات وما يتعلق بتفاصيل طبعاتها.

قد تلقّى كتابه من اليهود، ولو لم تصدر هذه الترجمة بالألمانية لحقّ لنا أن نجعلها ضمن التّرجمات اليهوديّة للقرآن الكريم[1].

2- ترجمة ماكس هينينك (1861-1926) Max Hening:

صدرت أولى طبعاتها سنة 1901، ثمّ طبعت بعد ذلك مرّات عديدة حتى بلغت 12 طبعة، ولم تكن أقلّ أهميّة من التّرجمة السّابقة، فهي معدودة ضمن أكبر ستٍّ ترجمات ألمانية لمعاني القرآن الكريم انتشارا، ويرجّح بعض الباحثين أنّ صاحب التّرجمة قد نشرها باسم مستعار.

أمّا عن موقفه من القرآن الكريم وترجمة معانيه، فقد جعله وأخبار بني إسرائيل على حدّ السّواء حيث ملأ ترجمته بحواش من الإسرائيليات المخالفة للإسلام مخالفة صريحة لا تحتمل التّأويل.

وقد بذل الباحث مراد هوفمان جهدا كبيرا في تنقيح هذه التّرجمة دام لمدّة ثلاث سنوات من العمل الدّؤوب، حيث قام بمقارنتها ومقابلتها مع ترجمات أخرى أكثر اعتدالا، فقد اختار الألفاظ المناسبة، ونزع تلك المخالفات التي بلغت عددا كبيرا جدّا 744 مخالفة للإسلام ضمن تلك الحواشي[2].

3- ترجمة رودي بارت (1901-1983) Rudi Paret:

صدرت سنة 1966 وطبعت بعد ذلك عدّة مرّات، وتعتبر أهمّ ترجمة حديثة لمعاني القرآن الكريم إلى الألمانية، وتحتلّ هذه التّرجمة مكانة كبيرة لدى أساتذة وطلاّب الاستشراق في ألمانيا.

جعل بارت ترجمته هذه في جزئين، الأوّل لترجمة المعاني والثّاني لتعليقاته وآرائه.

انطلق من فكرة مفادها أنّ القرآن جهد بشري من تأليف محمّد، ولذلك أدخل عبارات من عنده في ثنايا العبارات القرآنية التي ترجم معانيها فتداخلت مع العبارات الأصلية بشكل معيب، وإن

---

[1] انظر: نفس المرجع، ص299، وانظر: مراد هوفمان، ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الألمانية، ترجمة: نديم إلياس، ضمن ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم، مرجع سابق، ص3؛ وانظر: فاطمة عبّود: نقد إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين الألمان، مجلّة دراسات استشراقية، ع31، صيف 2022، ص ص67-91، ص71.

[2] انظر: مراد هوفمان، مرجع سابق، ص5-6؛ وانظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص166.

كان في بعض الأحيان يميّز كلامه بوضعه داخل أقواس، وقد فعل هذا لأنّه كان يرى أنّ القرآن غير مترابط خاصّة في سوره المكّية، ممّا جعله يضيف تلك العبارات ليربط ما رآه مفكّكا وغير مترابط، وهذا ما جعل ترجمته لمعاني القرآن صعبة التّلقي.

جمعت ترجمة بارت بين الإساءة والخطأ: الإساءة إلى مكانة القرآن، والخطأ في الفكرة التي أراد إيصالها للقراء عن القران، من أنّه جهد بشري مفكّك.

ومن أخطاء بارت في ترجمته هذه، ترجمته عبارة "النّبيّ الأمّي" ب "نبيّ الوثنيّين"، محاولة منه لنفي عالمية دين الإسلام وشمول دعوته للبشرية جمعاء بما فيها اليهود والنّصارى، كما حاول ربط الإسلام والقرآن باليهودية والنّصرانية[1].

ثانيا: ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية:

لم تكن فرنسا بأقلّ حظّا من ألمانيا، فقد شهدت عملية ترجمة معاني القرآن الكريم فيها حركية مميّزة وليس ذلك بمستغرب من المستشرقين الفرنسيّين، لما لهم من نشاط واهتمام بتراث المسلمين، ولما لفرنسا من علاقة استعمارية بالشّعوب الإسلامية.

صدرت في فرنسا أكثر من 30 ترجمة لمعاني القرآن الكريم[2]، وتميّزت التّرجمات الفرنسية ببقائها على نفس النّسق واعتمادها على ذات المصادر ووفائها للتّرجمات القديمة، ووقوفها معها في نفس زاوية

---

[1] انظر: عبد الراضي عبد المحسن، مناهج المستشرقين في ترجمة معاني القرآن الكريم دراسة تاريخية نقدية، ندوة الترجمة، مرجع سابق، ص51؛ وانظر: محمود حجّاج رشيدي، مناهج المستشرقين الألمان في ترجمات القرآن الكريم في ضوء الترجمات الحديثة دراسة لنماذج مختارة، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، مرجع سابق، ص12-14؛ وانظر: أمجد يونس الجنابي، مرجع سابق، ص169-173.

[2] انظر: فوزي سوريبا، دراسة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية التي أعدها ريجيس بلاشير، ندوة الترجمة، مرجع سابق، ص5.

النّظر إلى القرآن الكريم، وهي زاوية النّظر المنطلقة من الخلفية الإيديولوجية الأوروبية التي ترى أنّ القرآن ما هو إلا امتداد للتّوراة والإنجيل[1].

1- ترجمة ريجيس بلاشير (1900-1973) R. Blachère:

صدرت بعنوان: " le Coran, Traduction Nouvelles" بمعنى: " القرآن، ترجمة حديثة"، ما بين سنتي: 1947 و1950، وطبعت بعد ذلك مرّات عديدة في سنوات: 1957 و1966 و1972 و1980.

في الطّبعة الأولى جعل لها مقدمّة تصل إلى 310 صفحة، أمّا في طبعة 1980 فقد حذف هذه المقدمّة وأفردها بتأليف مستقلّ تحت عنوان: " مدخل إلى القرآن الكريم".

أمّا منهجه في التّرجمة فقد كان متأثّرا جدّا بأبحاث المدرسة الألمانية التي أسّسها نولدكه وأرسى قواعدها ودعائمها في كتابه: " تاريخ القرآن"، وقد بيّن بلاشير أنّ منطلقاته في ترجمة معاني القرآن تقوم على أمرين:

الأوّل: اعتبار القرآن نصّا تاريخيا كسائر النّصوص البشرية الخالية من القداسة.

الثّاني: استخدام الأدوات والمناهج التي وفّرتها العلوم الإنسانية.

ومن نتائج هذه المنهجية اعتماده ترتيب المصحف الذي اخترعه نولدكه وشفالي.

ويمكن استخلاص منهجه من خلال مصادره ومراجعه التي اعتمد عليها، حيث رجع إلى ترجمة ريتشارد بل، وكتاب جايجر "ماذا أخذ محمّد عن اليهودية؟"، وكتاب هورشفيلد: " العناصر اليهودية في القرآن" وكتاب نولدكه: "تاريخ القرآن" وكتاب جوزيف هوروفيتز: " العناصر اليهودية

[1] انظر: مكّي سعد الله، ترجمات القرآن الكريم إلى الفرنسية- قراءة في الآليات والخلفيات-، ضمن القرآن والمستشرقون، دراسة لمباني المستشرقين حول القرآن الكريم، مجموعة مؤلّفين، سلسلة القرآن في الدّراسات الغربية 11، ط1، 2021، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ج2 ص115-116.

في القرآن"، وكتاب سيدرسكي: " أصل الأساطير الإسلامية في القرآن"، ومن العجيب أنّه رجع إلى الأناجيل المنحولة ليدعم رأيه بأنّ رسول الله قد أخذ عنها[1].

وأعاد في ترجمته بعض الآراء التي سبقت الإشارة إليها في كتبه سابقة الذّكر: مدخل إلى القرآن الكريم، ومعضلة محمّد، والقرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره.

أمّا موقفه من القرآن الكريم، فقد زعم أنّ محمّدا هو مؤلّفه، جمعه من مصادر مختلفة، منها أحكام الجاهلية التي أخذ عنها مسألة الدّية، ومنها قصص الماضيين التي أخذ منها قصّة الرّجل الذي مرّ على قرية وهي خاوية (البقرة: 256)، فقد أخذها عن أسطورة منتشرة في الشّرق ومعروفة في الثّقافتين اليهوديّة والنّصرانيّة، وقصّة ذبح البقرة التي أخذها عن اليهود، كما أخذ عن الأخبار التي كان يسمعها من سوق عكاظ كأخبار قسّ بن ساعدة، وقد استفاد أيضا من الرّاهب بحيرا وغيره[2].

2- ترجمة جاك بيرك (1910-1995) Jaque Berque:

وهي من التّرجمات المشهورة أيضا، صدرت سنة 1990 في باريس عن دار سندباد.

وانطلق بيرك في ترجمة هذه من منطلقين:

الأوّل: إنكار أمّية محمّد صلى الله عليه وسلم.

الثّاني: اعتبار القرآن من تأليف رسول الله، وكان هذا التّأليف بعد اطّلاعه على كتب الأديان السّابقة حيث استقى معلوماته منها[3].

ومن المصادر التي زعم أنّ رسول الله اعتمد عليها:

---

[1] انظر: فتح الله محمّد، الترجمات الاستشراقية للقرآن الكريم، دراسة لترجمة ريجيس بلاشير وجاك بيرك لمعاني القرآن الكريم إلى الفرنسية، رسالة دكتوراه، إشراف: باقي محمد، جامعة جيلالي اليابس-بلعباس، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة والأدب العربي، سنة2014-2015، ص96 وص122.

[2] انظر: أنس الصنهاجي، القرآن الكريم في الدّراسات الاستشراقية الفرنسية مناولة بلاشير أنموذجا، ضمن القرآن والمستشرقون مرجع سابق، ج2 ص97.

[3] انظر: إبراهيم عوض، ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين والقادحين، ط1، 200، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة ص30.

- الفكر اليوناني.

- الشّعر الجاهلي.

- مصادر أخرى متنوّعة، وبصفة أخصّ: الإنجيل[1].

3- ترجمه أندري شوراكي (1917-2007) andré chouraqui:

وهو يهودي، صدرت هذه التّرجمة سنة 1990 في باريس عن دار روبير لافون.

ومن أغرب ما في ترجمته زعمه أنّ القرآن كتب في بداية الأمر بالعبرية، ثمّ ترجم بعد ذلك إلى العربية.

وبعد تقريره لهذا المبدأ حاول ردّ القرآن الكريم لفظا ومعنى إلى أصول يهودية، لذلك جاءت هذه التّرجمة سيّئة جدّا، وكيف لا تكون كذلك وقد صبغها صاحبها بصبغة يهودية لا إسلامية، حتى قيل عنه أنّه أراد عبرنة القرآن، أي جعله عبرانيّا[2].

ثالثا: ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية:

لا شكّ أنّ من أهمّ ترجمات معاني القرآن الكريم تلك التي صدرت بالإنجليزية، لأنّها لغة عالمية ولها رواج كبير، والمتحدّثين بها كثر في أقطار العالم، وحتى هذه التّرجمات لم تكن في منأى عن التّأثر بالفكر الذي ساد أوروبا في القرنين التّاسع عشر والعشرين، وقد اخترنا من بين هذه التّرجمات ما يلي:

1- ترجمة جون ميدوز رودويل (1808-1900) John Meadows Rodwell :

كان رودويل قسّيسا، أصدر ترجمته سنة 1886 بتقديم من كبير المستشرقين الإنجليزيين مرجليوث ثمّ طبعت بعد ذلك 18 مرة.

---

[1] انظر: حسن عزوزي، ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك، ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم، مرجع سابق، ص13-14.

[2] انظر: محمّد خير البقاعي، ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، ندوة الترجمة، مرجع سابق، ص15-16.

ومن الأمور التي أحدثها في ترجمته هذه أنّه قام بترتيب سور القرآن الكريم ترتيبا تاريخيا حسب تاريخ النّزول بدءا بسورة العلق وختاما بسورة المائدة، وذلك لأنّه كان متأثّرا بأطروحات أساطين الاستشراق الألماني مثل: نولدكه وشبرنجر وشفالي، كما صرّح بذلك، وزعم أنّ إعادة ترتيب السّور القرآنية يتناسب مع ما في القرآن من تطوّرات تاريخية، لأنّ رسول الله حسب رأيّه كان يعدّل السّور القرآنية من حين لآخر حسب الظّروف والمستجدّات، وقد كتب في مقدمته لهذه التّرجمة تلخيصا لما قاله هؤلاء الأساطين حول القرآن الكريم وحول رسول الله.

كما زعم من خلالها أيضا أنّ رسول الله لم يكن أمّيا، وأنّ القرآن كان نتاجا لأفكاره الشّخصية وأنّ الإسلام ما هو إلا مزيج منتخب من المسيحية واليهودية، بل ويزعم بكلّ جرأة أنّه يهودية مجرّدة عن الشّعائر الموسويّة، ومسيحية مجرّدة عن التّثليث، ويوصي كلّ مبشّر إذا أراد أن يجادل المسلمين أن لا يبيّن لهم ما في الإسلام من أخطاء، إنّما يبيّن لهم أنّه يتضمن أجزاء من الحقّ، لكنّه مبنيّ على اليهودية والمسيحية اللتان أساء فهمهما[1].

ويزعم في ترجمته أنّ بعض السّور مثل: الرّحمن والإنسان والتّكوير والانفطار والزّلزلة والعاديات تشبه في محتوياتها ما جاء في التّوراة والأناجيل، ويحيل القارئ على سبيل المثال إلى مقارنة بين سورة الرّحمن مع ما جاء في المزمور 136 من التّوراة.

ويضرب أمثلة على ما أخذه رسول الله من التّوراة والتّلمود بمسألة السّماوات السّبع، وقصّة آدم مع إبليس[2].

2- ترجمة آربري (1905-1969) A. J. Arberry:

---

[1] انظر: وجيه بن عبد الرحمان، وقفة مع بعض التّرجمات الإنجليزية لمعاني القرآن الكريم، ندوة التّرجمة، مرجع سابق، ص476. وانظر: سيّد محمّد مقدّم، نقد خلفيات المستشرقين في ترجمة القرآن الكريم، مجلّة دراسات استشراقية، ع28، خريف2021 ص ص45-66 ،ص53-54.

[2] انظر: علاء إبراهيم عبد الرّحيم، مكر المستشرقين في ترجمة الكتاب المبين، أوراق علمية (60)، مركز سلف للبحوث والدّراسات، ص11-12.

صدرت طبعتها الأولى سنه 1955، تحت عنوان" The Koran Interpreted " بمعنى " القرآن مترجما"، وأعادت طباعتها جامعة أكسفورد سنة 1964، وطبعت مرّة أخرى سنة 1983.

وهي من أحسن التّرجمات وأفضلها عند المستشرقين، ورغم أنّ آربري أبدى إعجابه بالقرآن الكريم وأثنى عليه ثناء كبيرا، إلاّ أنّه لم يسلم من الوقوع فيما وقع فيه أسلافه من المستشرقين، وكان ينكر أمّية رسول الله، ولا يؤمن بأنّ القرآن كلام الله.

أمّا في ترجمته لألفاظ القرآن الكريم فكان يستعمل مصطلحات نصرانية بحتة في ترجمة المصطلحات الإسلامية، مثل ما فعل في ترجمة كلمة فرقان القرآنية بكلمة الخلاص المسيحية، وشتّان بين المعنيين ولكنّه فعل ذلك ليدلّل على التّشابه والاقتباس المزعومين[1].

المبحث الثّالث: أثر نظرية المصادر على الدّراسات الإسلامية الجماعية والمختلطة والنّدوات:

من أهمّ الأعمال التي أنتجتها المستشرقون تلك الأعمال الجماعية مثل الكتب وأعمال النّدوات ودوائر المعارف، سواء كانت محلّية متعلّقة بكلّ دولة لوحدها أو كانت بالاشتراك بين مجموعة من المستشرقين من دول مختلفة واتّجاهات متنوّعة ومدارس متفرّقة، وكعادة المستشرقين لم يكونوا ليتركوا قضيّة مصادر القرآن دون التّعرض لها والكتابة حولها، وسنسعى لرصد أهمّ ما جاء من أعمال استشراقية من هذا النّوع:

المطلب الأوّل: دائرة المعارف الإسلامية:

هي أكبر وأوسع وأخطر عمل جماعي كتبه المستشرقون عن الإسلام، يمثّل خلاصة ما ذهب إليه الفكر الاستشراقي في موقفه من الإسلام وقضاياه، لها تاريخ طويل يعود إلى توصية خرجوا بها من أحد مؤتمراتهم الدّولية سنة 1892، حيث دعوا إلى ضرورة جمع دراساتهم في عمل جماعي، دعا إليها المستشرق الإنجليزي روبرتسون سميث، وبدأ التّجسيد في المؤتمر الحادي عشر المنعقد في باريس

[1] انظر: محمّد أبو ليلة، مرجع سابق، ص393؛ وانظر: وجيه عبد الرحمان، مرجع سابق، ص478.

حيث قرّر المؤتمر تجسيد التّوصية وكان القائم على تجسيدها جولد تسيهر، وكانت البداية سنة 1906 واستمرت إلى سنة 1938.

وصدرت مجلّداتها الأربعة الأولى في ثلاث لغات: الفرنسية والألمانية والانجليزية، ولها طبعة ثانية صدرت ما بين 1954 و1977[1].

وقد تُرجمت إلى اللغة العربية من قبل مجموعة من الباحثين بإشراف مركز الشّارقة للإبداع الفكري بالتّعاون مع هيئة الكتّاب المصرية، وصدرت في 33 جزءا سنة 1998 في طبعتها الأولى تحت عنوان: "موجز دائرة المعارف الإسلامية"، وهي الطّبعة التي اعتمدنا عليها في تتبع مقالات المستشرقين.

ولسنا هنا في صدد الحديث عن الأباطيل والأضاليل التي حوتها هذه الموسوعة عن الإسلام في عقيدته وشريعته وتاريخه وغير ذلك، وإنّما سنقف على ما ورد في هذه الموسوعة حول قضية مصادر القرآن المزعومة[2].

1- موقف دائرة المعارف الإسلامية من القرآن الكريم في مادتي القرآن ومحمّد:

نظرا لكثرة مقالات الموسوعة وكثرة الكتّاب الذين كتبوا حول القرآن الكريم، سواء في المواد المخصّصة له أو القريبة منه أو غيرها من المواد، فإنّنا سنوجز مواقفهم في النّقاط التّالية:

- انطلق هؤلاء الكتّاب في موقفهم من القرآن الكريم من خلفية استشراقية بحتة، بعيدة عن الموضوعية والنّزاهة، تقوم على أنّ القرآن ليس وحيا من الله تعالى، وإنّما هو من تأليف رسول الله، وتأثير البيئة التي عاش فيها كان ظاهرا في القرآن الكريم.

[1] انظر: أعراب عبد الحميد، دائرة المعارف الإسلامية دراسة ببليومترية، مجلّة علم المكتبات، جامعة الجزائر 2، مج5، ع1، 2013، ص ص11-32، ص16-17؛ وقد قدّم إحصاءات وتحليلات مهمّة وقيّمة، ذكر أنّ عدد مقالات الموسوعة بلغ 9016 مقالا، وبلغ عدد المؤلّفين 2684 مؤلّفا، وبلغ عدد الصفحات 10498 صفحة.

[2] ومن أراد ذلك فلينظر:

- خالد القاسم، مفتريات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية، ط1، 2010، دار الصميعي، السعودية.
- إبراهيم عوض، دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية أضاليل وأباطيل، ط1، 1998، مكتبة البلد الأمين، مصر.
- أنور الجندي، سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، ط2، 1985، دار الجيل، بيروت، ص16 وما بعدها.

- نفي النبوة والوحي، والزعم أن رسول الله ألّف القرآن بعد أن استقاه من مصادر مختلفة.
- دراسة القرآن الكريم انطلاقا من مناهج نقد الكتاب المقدّس.
- اعتمادهم في إعداد مقالاتهم على المصادر الاستشراقية بدرجة كبيرة[1].

ونبدأ بذكر مادة " **القرآن**"، التي كتبها الدنماركي فرانتس بول (بوهل) (1850-1982)[2] وخلاصة ما جاء في مقالته أنّه يسمّي القرآن كتاب المحمّديّين المقدّس، ويرى أنّ كلمة قرآن مأخوذة من اللغة السّريانية أو العبرية، مرجّحا رأي فلهاوزن وهوروفيتز، ويرى أنّ رسول الله قد استفاد من جملة الأفكار الدّينية التي كانت موجودة في الجزيرة العربية، والتي هي على حقيقتها إحدى فروع بعض الطّوائف التي لها اتّصال باليهود والنّصارى، ويؤكّد في كلّ مرّة على أنّ القرآن من وضع رسول الله الذي كان يعرض أفكاره في أسلوب الكهّان في الفترة المكّية ثمّ تخلّى عنه في الفترة المدنية[3].

وهناك مادّة أخرى بعنوان: " **محمّد**" لنفس الكاتب، زعم من خلالها أيضا أنّ رسول الله هو مؤلّف القرآن، ويستدل بظهور عبارات التّجارة فيه، لأنّه كان تاجرا وزوجته خديجة كانت تاجرة أيضا، ويرى أنّ رسول الله كان وثنيّا أخذ شعيرة الذّبح من هذه الوثنية- يريد أن يقول أنّ من مصادر رسول الله الوثنية العربية القديمة- ويزداد الأمر غرابة حينما يصدّق اتّهامات قريش لرسول الله بأنّه تلقّى أفكاره من معلّمين آخرين، ويزعم أنّ رسول الله فعلا أخذ هذه الأفكار من أهل الكتاب، وهاجم الوحي هجوما عنيفا وجزم أنّ محمّدا لم يتلق الوحي من الله، وإنّما كان حاله كحال الكهّان المعروفين عند العرب، كما كان مصابا بالصّرع[4].

2- موقف دائرة المعارف الإسلامية من القرآن الكريم في مواد متفرقة:

---

[1] انظر: محمّد السّعيد جمال الدّين، الشّبهات المزعومة حول القرآن الكريم في دائرتي المعارف الإسلامية والبريطانية، مرجع سابق، ص522.

[2] انظر: نجيب العقيقي، مرجع سابق، ص844.

[3] انظر: حميّد بن ناصر الحميّد، القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية مرجع سابق، ص16-21.

[4] انظر: إبراهيم عوض، مرجع سابق، ص21 وما بعدها.

أمّا ما جاء من دعاوى أخرى مبثوثة في موادّ متفرّقة من دائرة المعارف تحت عناوين مختلفة لمستشرقين آخرين فنذكر منهم:

– الهولندي فون إرندونك (1881–1947) C. Van Arendonk:

كتب 12 مادة في الموسوعة، وفي مادّة: " السّلام"، يرى أنّ الإسلام قد تأثّر باليهودية والمسيحية ويمثّل بتحيّة السّلام، وبشعيرة السّلام في ختام الصلاة[1].

– الروسي إيزنبرغ J. Eisenberg:

متخصّص في تاريخ اليهود وعلاقتهم بجزيرة العرب، كتب أربع مواد كلّها عن أنبياء اليهود، زعم من خلالها أنّ رسول الله أخذ قصصهم عن أهل الكتاب[2].

– الهولندي اليهودي ج.ل. بالاش (1886–1944) J. L. Palach :

حرر مادة السّبت، وزعم من خلالها أن رسول الله أخذ صلاة الجمعة عن اليهود[3].

– فرانتس بول (1850–1932) Fr. Buhl:

كتب 55 مادة من مواد الدّائرة وفي المادة بعنوان " الجمرة"، زعم أنّ رسول الله استقى معارفه من النّصرانية والوثنية العربية[4].

– الإنجليزي أ.س. ترتون (1881–1973) A. S. Tritton:

كتب 13 مادة، وفي مادة "شيطان"، زعم أنّ رسول الله استقى من مصادر يهودية[5].

– الإيطالي اليهودي دلافيدا ليفي (1886 –1967) G. L. Dellavida:

حرّر 15 مادة، منها مادّة "السّيرة" حيث زعم أنّ رسول الله نسج القصص القرآنية على منوال قصص العهدين القديم والجديد[1].

---

[1] انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، مادة السلام، ص5726.

[2] انظر: نفس المرجع، مادة إبراهيم، ص73.

[3] انظر: خالد القاسم، مرجع سابق، ج1 ص111 و423

[4] انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، مادة الجمرة، ص3180.

[5] انظر: خالد القاسم، مرجع سابق، ج1 ص123 و428.

- الفرنسي كارا دي فو (1953 – 1867) Carra De Vvux:

حرّر 61 مادة، طعن في القرآن، ونفى الوحي وادّعى أنّ رسول الله أخذ من اليهود والنّصارى مع بعض التّبديل والتّحريف، ومن ذلك لفظه جبريل التي أخذها من إنجيل لوقا، كما حاول الرّبط بين رسول الله وبين الشّعراء والحنفاء والنّصارى العرب، ليصل إلى القول بأنّ رسول الله أخذ عنهم.

ومن المواد التي كتبها "داود"، "بلقيس" "جبرائيل"، "إنجيل"[2].

- الأمريكي ماكدونالد (1863–1943) D. B. Macdonald:

كتب من مواد الدّائرة 46 مادة وكان شديد التّحامل على الإسلام وزعم أنّ رسول الله اخترع صفات الله بعد أن استقاها من كتب اليهود والنّصارى، وادّعى أنّ القرآن يحتوي على التّجسيم ومن مقالاته :" الله"[3].

- الألماني اليهودي هورو فيتز (1874–1931) J. Horovitz:

حرّر 11 مادة من مواد الدّائرة، منها "التّوراة"، "زبور"، زعم من خلالها أنّ رسول الله أخذ بعض الآيات من اليهود ومن سفر المزامير لأنّه لم يكن يعرف من أسفارهم إلاّ الزّبور (المزامير)، وقد تصرف فيما أخذه حتى يلائم أغراضه الخاصّة[4].

- المجري برنار هيلر (1857– 1943) B. Heller:

حرّر 06 مواد، منها " زكريا"، زعم من خلالها أنّ رسول الله أخذ من مصادر أهل الكتاب مثل إنجيل لوقا الذي أخذ منه قصّة زكريا[5].

- البريطاني ووكر جون (1900–.؟؟.) J. Walker:

---

[1] انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، مادة السّيرة، ص6014.

[2] انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، مادة إنجيل، ص1260، مادة بلقيس، ص1845، مادة داود ص4842.

[3] انظر: المرجع السّابق، مادة الله، ص1005.

[4] انظر: نفس المرجع، مادة زبور، ص5243.

[5] انظر: نفس المرجع، مادة زكريا، ص5274.

حرّر من مواد الدائرة 14 مادة منها مادة: "سليمان "، زعم من خلالها أنّ رسول الله أخذ من العهد القديم مثل: سفر الملوك الأوّل أخذ عنه قصّة سليمان ومعرفته للغة الطّيور والحيوانات[1].

المطلب الثّاني: دائرة المعارف البريطانية Encyclopedia Britanica:

وهي وإن كانت تبدو محلية إلاّ أنّها تعتبر من أقدم الموسوعات العالمية، ظهرت سنة 1771، في مجلدات ثلاثة، ولا زال عليها العمل إلى الآن، وتبلغ حوالي 30 مجلّدا، لها شهرة كبيرة لغزارة معلوماتها وتنوّع اهتماماتها لذلك يحرص الباحثون على اقتنائها، خاصّة في بلاد الغرب.

وجاء الحديث فيها عن القرآن الكريم تحت عنوان: " **Quran**"، رُمز إلى كاتبه بالحرفين(R. H) ويقع المقال في المجلّد 15.

ذكر الكاتب في مقدمّة المقال تعريفا بالقرآن الكريم حيث اعتبره جمعا وترتيبا بشريا دنيويا للوحي السّماوي، ممّا يوحي بتدخّل الأيادي البشرية، وحاول أن يربط مفهوم لفظة قرآن بالكنيسة السّريانية.

وتحت العنوان: شكل القرآن ومضمونه- الذي يبدو واضحا من خلاله أنّه يريد تطبيق مناهج نقد الكتاب المقدّس، النّقد الأعلى: الشّكل، النّقد الأدنى: المضمون- عقد مقارنة بين القرآن والإنجيل، وزعم أنّ الإنجيل أصحّ من القرآن، لأنّ القرآن حُرّف وبُدّل بسبب تدخل الأيادي البشرية.

وخلاصة ما ذهب إليه من الطّعونات تتمثّل في أنّه يرى أنّ القرآن ما هو إلا تلفيق وخلط للأفكار المأخوذة من الأديان التي سبقت الإسلام مثل: اليهودية والنّصرانية والماسونية والصّابئة وحتّى الوثنية، لأنّ محمّدا يزعم أنّه آخر الأنبياء.

وحاول المؤلّف أن يقيم الأدلّة على صدق دعواه، فاستدلّ بما زعم أنّه ألفاظ غير عربية استعارها محمّد من مصادر يهودية ونصرانية، وما ذُكر في القرآن من شخصيات مثل: نوح وإبراهيم وموسى

[1] انظر: نفس المرجع، مادة سليمان، ص5836.

وعيسى، إنّما هي شخصيات الكتاب المقدّس، أمّا الأنبياء العرب فقد أخذ محمّد أخبارهم من روايات عربية حيث موطنه.

ولم يقف الأمر عند القصص، بل زعم أنّ محمّدا أخذ عقيدة التّوحيد من يهود المدينة، لأنّها لم تظهر حسبه إلاّ في العهد المدني، وأخذ عقيدة الوعيد وصفة الجنّة من مبشّري الكنيسة السّريانية وفيه إشارة إلى أثر النّصارى في ذلك.

كما يزعم أنّ رسول الله كان متأثّرا في تأليفه للقرآن بالكهّان والرّهبان، ظهر هذا التّأثر في السّور الأولى للقرآن الكريم[1].

المطلب الثّالث: المجلات:

وقفنا في هذا الصدد على مجلة " **بيبليا** "، التي أسّسها الأب لويس خليفة سنة 1990، كانت في بداية أمرها تصدر كجريدة، ثم حُوّلت إلى **"مجلة بيبليا"** سنة 1999، تصدر عن كلّية اللاهوت الحَبَرِية، جامعة الرّوح القدس بلبنان.

أصدرت هذه المجلة عددا خاصّا بعنوان " **الكتاب المقدّس والقرآن**"، في جزأين صغيرين.

- ✓ يقع الجزء الأوّل في ثمانين صفحة، في كل صفحة عمودان، تضمّن ثماني مقالات، وهي كما يلي:
  - الكتاب المقدّس والقرآن، رئيس التّحرير الأب أيوب شهوان.
  - البيبليا والقرآن في حوار، الأب كريستيان ترول.
  - اليهود والقرآن، الأب مارون عوده.
  - من الله إلى البشريّة في المسيحيّة والإسلام، المونسنيور بولس الفغالي.
  - الله الذي يعبده المسيحيّون والمسلمون، الأخت روز أبي عاد.

[1] انظر: عدنان الوزان، مرجع سابق، ص21-25؛ وانظر: محمد السعيد جمال الدين، مرجع سابق، ص559 وما بعدها.

- الوحي والإلهام والتّنزيل بين المسيحيّة والإسلام، الخوري جان عزام.
- هل حرّف النّصارى الإنجيل؟ الأب مارون عوده.
- بولس وتأسيس المسيحيّة في رأي المسلمين، الأب أيوب شهوان.

ومن هاته المقالات التي تعرضت لقضية مصادر القرآن:

- مقال الأب مارون عودة، بعنوان: اليهود والقرآن، حيث قال في آخر مقاله: "كما احتوى القرآن على بعض تعاليمهم- اليهود- من عبادة الله الواحد، والحساب يوم القيامة وفرائض الصّوم والصّلاة وتحريم بعض المأكولات"[1].

- مقال المنسنيور بولس الفغالي بعنوان: من الله إلى البشريّة في المسيحيّة والإسلام، اعتبر أنّ مفهوم الله وصفاته في القرآن مأخوذ من الكتاب المقدّس، خاصّة من العهد القديم[2].

✓ أمّا الجزء الثّاني فيقع في ثنتين وسبعين صفحة، في كلّ صفحة عمودان، تضمّن تسع مقالات، وهي كما يلي:

- الكتاب المقدّس والقرآن، تواصل وتقاطع أم انفصال وانقطاع، رئيس التّحرير الأب أيوب شهوان.
- آدم بين الكتاب المقدّس والقرآن.
- قصّة يوسف في سفر التّكوين والسّورة القرآنية، المطران أنطوان أودو.
- خطيئة داود وتوبته في التّقاليد التّوحيدية، المونسنيور بولس الفغالي.
- المسيح في القرآن، الأب بيتر حنا مدروس.
- يسوع وعيسى في الإنجيل والقرآن، الشّدياق فؤاد فهد.
- قراءة مسيحية لمريم في الإسلام، الأب مارون عودة.

---

[1] مجلة بيبليا، العدد الخاص برقم: 59، سنة 2013،بعنوان: القرآن والكتاب المقدّس، ج1 ص24.

[2] انظر: المرجع السابق، ج1 ص27.

- بولس يعرف أقوال يسوع وينقلها بأمانة، الأب أيوب شهوان.

ويلاحظ على هذه المقالات عموما أنّها تعتمد على منهج المقارنة للوصول من خلاله إلى نقاط التّشابه بين القصص القرآني والقصص البيبلي، ومن ثمّ الاستدلال بهذا التّشابه على الاقتباس المزعوم.

المطلب الرّابع: الكتب الجماعية والندوات:

أوّلا: الكتب الجماعية

من أهمّ الكتب الجماعية التي وقفنا عليها في هذا الموضوع:

1- الكتاب الذي صدر بعنوان: " **القرآن في محيطه التّاريخي**"، من إعداد: جبرئيل سعيد رينولدز، ترجمه إلى العربية: سعد الله السّعدي، صدرت طبعته الأوّلى سنة 2012، عن دار الجمل، بيروت-بغداد، ويقع في 431 صفحة.

أصل الكتاب-كما جاء في المقدّمة- هو مجموعة مقالات لكتّاب مختلفين، كتبوها تحضيرا لمؤتمر جامعة نوتردام بعنوان" نحو قراءة جديدة للقرآن" الذي انعقد بتاريخ: 2005/04/02.

اتّفقوا جميعا على ضرورة إعادة فهم القرآن وتحليله في ضوء الدّراسات والمناهج النّقدية الحديثة هيكلوا كتابهم في ثلاثة أقسام، تضمّن كل قسم مجموعة من المقالات تمثّلت هذه الأقسام والمقالات في:

القسم الأوّل: الدّليل اللغوي والتّاريخي.

المقال الأوّل: القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية: تحديات وأمنيات، فريد م. دونر.

انطلق كاتب المقال من اعتراف مبطّن، اعترف من خلاله أنّ معاشر الأكاديميين الغربيين لا يعرفون الأشياء الأساسية عن القرآن، المتمثّلة في نشأته الأوّلى، وشكله الأوّلي، وكيف كتب؟ وبأيّ لغة؟ ومن صنّفه؟ وكيف حفظ؟ وكيف انتقل؟ يريد من وراء هذه التّساؤلات أن يثير المزيد من الأبحاث في هذه المواضيع، لأنّها مازالت ناقصة حسب وجهة نظره، ثمّ أشار إلى أبحاث المستشرقين التي ذكرناها سابقا، وأشاد بالأعمال التي تنصّ على الأصول اليهوديّة والمسيحيّة للقرآن الكريم[1].

المقال الثّاني: الكتابات المنقوشة والخلفية اللغوية، روبيرت هويلاند.

حاول الكاتب في مقاله هذا أن يركّز على أنّ المسيحيين السّريان كان لهم الأثر الكبير في تطوير اللغة العربية، واستدل على ذلك بالنّقوش العربية التي أورد صورا عنها في مقاله، وبعد تقريره هذا ذهب إلى القول بتأثيرهم على الأدب العربي أيضا.

كما أراد أن يصوّر أنّ العربية وليدة السّريانية، وأنّ القرآن وليد الأدب السّرياني المسيحي، وأنّه لا يفهم إلاّ على ضوء هذه الحقيقة التّاريخية، التي زعم أنّه أوّل من اكتشفها وتحدّى الباحثين بها[2].

المقال الثّالث: البحث الأحدث حول بناء القرآن، غيرهارد بويرينغ.

بيّن الكاتب أنّه سيحاوّل في مقاله هذا الإجابة على السّؤال المقلق والمثير للحيرة في ميدان الدّراسات القرآنيّة في الغرب، والذي يبحث عن كيفية تأليف القرآن، وعن كيفية تنسيقه في صورته التي هو عليها الآن؟

ثم تولّى الإجابة زاعما أنّ القرآن ما هو إلا ترديد لصدى موضوعات وجدت في كتب اليهود المقدّسة الرّسمية والمنحولة، ولأنّ الأبحاث الحديثة تقول بأنّ هذه الكتب لم تكن مترجمة غداة البعثة النّبويّة فالرّاجح عنده أنّ رسول الله قد أخذ تلك المواضيع عن طريق المشافهة[1].

---

[1] انظر: فريد م. دونر، القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية: تحدّيات وأمنيات، ضمن: القرآن في محيطه التّاريخي، مرجع سابق، ص59 وما بعدها.

[2] انظر: روبيرت هويلاند، الكتابات المنقوشة والخلفية اللغوية، ضمن: القرآن في محيطه التّاريخي، نفس المرجع، ص91 وما بعدها.

المقال الرّابع: إعادة النّظر في موضوع تأليف القرآن: هل القرآن جزئيا نتيجة عمل متتابع وجماعي؟ كلاود جيليوت.

ينطلق الكاتب من السّؤال الذي جعله عنوانا فرعيا لمقاله، ثم يرجّح -في الإجابة عنه- أنّ القرآن هو عمل جماعيّ شارك في تأليفه كلّ من رسول الله وزوجته خديجة التي كانت عالمة بالكتب المقدسة وابن عمّها القسّ ورقة والأشخاص الذين اتّهم المشركون رسول الله بالأخذ عنهم، وكتّاب الوحيّ بدءا بزيد بن ثابت الذي كان عالما بالسّريانية والآرامية والعبرية قبل كتابة الوحي، ويستدل على ذلك بوجود الألفاظ الأعجمية في القرآن وبالأثر السّرياني المسيحي أيضا[2].

المقال الخامس: التّقليد المسيحيّ والقرآن العربي: أصحاب الكهف في سورة الكهف ونظيرها في التّراث السّرياني، سيدني غريفيت.

استخدم الكاتب المنهج الفيلولوجي، واعتمد على أطروحة تور آندري الذي يرى أنّ رسول الله قد اقتبس من عظات أفرام السرياني (306-373)، والتي كان من بينها قصّة النّيام السّبعة في التّراث السّرياني، والتي تحوّلت في القرآن الكريم إلى قصة أصحاب الكهف[3].

القسم الثّاني: السّياق الدّيني في العصور القديمة المتأخرة في الشّرق الأوسط

المقال الأوّل: التّأثير اللاهوتي المسيحي على القرآن، سمير خليل سمير.

ينطلق صاحب المقال من الإشارة إلى أنّ التّقليد الإسلامي يرفض الادّعاء القائل بوجود هذه التّأثيرات المزعومة على القرآن الكريم، ولكنّه اعتبر أنّ هذا الرّفض لا تكون له قيمة إذا ما اعتبر القرآن مثل أيّ وثيقة أدبيّة التي من شأنها أن تتأثّر بالوثائق الأدبية الأبكر منها، وبما أنّ مكّة كانت

---

[1] انظر: غيرهارد بويرينغ، البحث الأحدث حول بناء القرآن، ضمن: القرآن في محيطه التّاريخي، نفس المرجع، ص117 وما بعدها.

[2] انظر: كلاود جيليوت، إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن: هل القرآن جزئيا نتيجة عمل متتابع وجماعي؟، ضمن: القرآن في محيطه التاريخي، مرجع سابق، ص143 وما بعدها.

[3] انظر: سيدني غريفيت، التّقليد المسيحيّ والقرآن العربي: أصحاب الكهف في سورة الكهف ونظيرها في التّراث السّرياني، ضمن: القرآن في محيطه التاريخي، مرجع سابق ، ص173 وما بعدها.

بيئة مسيحيّة، والمدينة كانت بيئة يهودية فمن الطّبيعي أن يتأثّر القرآن بهاتين البيئتين وتظهر فيه تأثيراتها وتلقي عليه بظلالها، ومن التّأثيرات المسيحية التي يصفها بالكثيرة يذكر طفولة مريم وبشارتها وبشارة زكريا، وطفولة يسوع، ويدّعي بأنّ مصادر القرآن تمثّلت في الأناجيل الأبوكريفية بدرجة كبيرة وأقلّ منها الأناجيل القانونية، ولا ينسى أن يعرّج على التّأثيرات اليهوديّة المزعومة والمتمثّلة عنده في القصص[1].

المقال الثّاني: مريم في القرآن: إعادة تقديمها، سليمان أ . مراد.

يدّعي صاحب المقال أنّ هناك تأثيرات واضحة في قصّة مريم مأخوذة من الأناجيل الرّسمية وغير الرّسمية مثل إنجيل يعقوب التّمهيدي[2].

المقال الثّالث: خرافة الإسكندر في القرآن، سورة الكهف، كيفن فان بلاديل.

المقال الرابع: ما وراء ألفاظ مفردة: مائدة- شيطان- جبت وطاغوت. آليات الانتقال إلى الإثيوبية. الكتاب المقدس والنّص القرآني، مانفرد كروب.

المقال الخامس: الإسلام الناشئ في مصادر القرن السّابع السّريانية، عبد المسيح سعدي.

القسم الثالث: دراسات نقدية للقرآن والتّراث التّفسيري الإسلامي.

المقال الأوّل: ملاحظات حول تعديلات القرآن في القرون الوسطى والعصر الحديث، ديفين ج. ستيوارت.

المقال الثّاني: اللغة السّريانية في القرآن: نظريات المسلمين التّقليدية، أندرو ريبين.

[1] انظر: سمير خليل سمير، التأثير اللاهوتي المسيحي على القرآن، ضمن: القرآن في محيطه التاريخي، مرجع سابق، ص215 وما بعدها.

[2] انظر: سليمان مراد، مريم في القرآن: إعادة تقديمها، ، ضمن: القرآن في محيطه التاريخي، مرجع سابق، ص245 وما بعدها. وسياتي الحديث عن هذه الاقتباسات.

2- الكتاب الذي صدر بعنوان " **البدايات المبهمة: بحث جديد في أصل الإسلام وتاريخه المبكّر**" صدر بالألمانية سنة 2005، ثم ترجم إلى الإنجليزية وصدر في نيويورك سنة 2009 بعنوان: **The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History**

من تحرير الألمانيين كارل هاينز أوليغ (1938-معاصر) Karl-Heinz Ohlig وجاردر روديغار بوين (1940-معاصر) Gerd Rüdiger Puin.

يضم الكتاب عشر مقالات، إضافة إلى مقال الافتتاحية من المحرّر أوليغ[1].

يمكن قسمة المقالات عموما إلى قسمين، قسم منها يبحث في نشأة الإسلام، وقسم آخر يقرّر ويأصّل للمنهج التّنقيحي[2].

وما يهمنا من هذا الكتاب هو مقالات القسم الأوّل، والتي كانت في الجزء الأوّل من الكتاب بعنوان: The Early History of Islam، بمعنى التّاريخ المبكر للإسلام.

- المقالة الأولى للكاتب ولكر بوب Volker Popp بعنوان:

- The Early History of Islam Fol1owing Inscriptional and Numismatic Testimony[3].

بمعنى: تاريخ الإسلام المبكّر اعتمادا على شهادة النّقوش والمسكوكات، أراد أن يستدلّ بالنّقوش

[1] انظر: هند مسعد، عرض كتاب البدايات المبهمة: بحث جديد حول أصل الإسلام وتاريخه المبكّر، تحرير: كارل هاينز أوليغ وجاردر بوين، مقال منشور على موقع تفسير على الرّابط: https://tafsir.net/translation/12/al-bdayat-al-mbhmt-bhth-jdyd-hwl-asl-al-islam-wtarykhh-al-mbkr بتاريخ: 2023/07/25.

[2] وهو المنهج الذي يرى أنّ الإسلام والقرآن تعرّضا للتّنقيح والتّعديل بدءا من القرن الثّاني الهجري، يقوم هذا المنهج على إقصاء المصادر الإسلامية في البحث ويعتبرها مصادر غير موثوقة، ويعتمد على أدلّة مادّية تتمثّل في النّقوش أو على مصادر غير إسلامية، ويركّز على التّشكيك في وجود رسول الله والقرآن وسائر التّراث الإسلامي، من روّاده: جون وانسبرو، وباتريشا كرون، ويهودا دي نيفو، ومايكل كوك وغيرهم، ويحتاج هذا المنهج إلى دراسة مستقلّة، انظر: الاتّجاه التّنقيحي وأثره في الدّرس الاستشراقي للقرآن الكريم وعلومه، مدخل تعريفي، قسم التّرجمات بموقع تفسير على الرابط: https://tafsir.net/collection/662/al-atjah-at-tnqyhy بتاريخ: 2023/07/25.

[3] See: Volker Popp, The Early History of Islam Fol1owing Inscriptional and Numismatic Testimony , In: The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History, Edited by: Karl-Heinz Ohlig and Gerd- R Puin, Prometheis Books, New York, p17.

الموجودة على الجدران أو العملات والمسكوكات التي كانت في نظره بأشكال مسيحية على نشأة الإسلام المسيحية.

– المقالة الثّانية للكاتب كريستوف لوكسمبورغ بعنوان:

-A New Interpretation of the Arabic Inscription in Jerusalem's Dome of the Rock [1].

بمعنى: تفسير جديد للنّقش العربي في قبّة الصّخرة بالقدس، أراد أن يستدل بشكل قبّة الصخرة والنقوش التي بداخلها على أنّ الإسلام نشأ نشأة مسيحية، وأن حكّام الدّولة الإسلامية في ذلك العصر كانوا مسيحيين، والدّليل هو التّفسير المسيحي الذي أعطاه لشكل قبّة الصخرة ونقوشها.

– المقالة الثّالثة للكاتب كلود جيليوت (1940–معاصر) Claude Giiliot بعنوان:

- On the Origin of the Informants of the Prophet[2].

بمعنى: في أصل مخبري رسول الله، ويذهب إلى كونهم المسيحيّين السّريان الذين كان لنشاطهم أثر في تكوين رسول الله الدّيني.

ثانيا: النّدوات:

رصدنا في هذا الصّدد ندوة بعنوان: " اليهود واليهوديَّة في القرآن"، من تنظيم المؤسّسة اليهوديَّة الفرنسيَّة وذلك بالتّعاون مع المركز الفرنسي للمؤسسات، في 2019/01/30، على مستوى مؤسسة دوسن تيرز Thiers Fondation Dosne، الواقعة في باريس.

عقدت هذه النّدوة من أجل دعم مباحث كتاب " اليهود في القرآن" الذي ألّفه اليهودي مائير بار –أشير Meir Bar- Asher[3].

حيث يرى هذا الكاتب أنّ القرآن والميشنا متشاكلان في القصص، فهو يشبهها من حيث التّكرار وعدم التّرتيب، وهذا عنده لأنّها من مصادره[1].

[1] See: Christoph Luxenberg, A New Interpretation of the Arabic Inscription in Jerusalem's Dome of the Rock, In: The Hidden Origins of Islam, ibid, p125.

[2] See: Claude Giiliot, On the Origin of the Informants of the Prophet, In: The Hidden Origins of Islam, ibid, p153.

[3] للمزيد حول هذا المستشرق ينظر: أحمد صلاح البهنسي، المستشرق الإسرائيلي مائير بر–آشير وآراؤه حول القرآن الكريم– عرض ونقد–، مجلة القرآن والاستشراق المعاصر، ع5، شتاء 2020، ص ص 59-66.

المبحث الرّابع: ملاحظات وتعقيبات واستنتاجات:

من خلال الرّصد الذي قمنا من ورائه بتتبّع أعمال المستشرقين التي تناولوا من خلالها قضيّة مصادر القرآن المزعومة، وقفنا على أمور مهمّة سنذكرها في المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: التّعليق على الأعمال الفردية من كتب ومقالات:

1- نشأت هذه القضية ونمت وتطوّرت في ألمانيا معقل الدّراسات النّقدية، سواء ما تعلّق منها بالكتاب المقدّس أو القرآن الكريم، وكان لهذه النّشأة أسبابها ودوافعها تمثّلت في:

- اهتمام المستشرقين الألمان باللغات السّامية وغير السّامية، وبالأخصّ اللغتين العربية والعبرية، فلا يكاد يوجد واحد منهم لا يعرف هاتين اللغتين، ومنهم من برز في لغات متعدّدة كما سبق بيانه.

- اهتمامهم بقضية مصادر التّوراة والبحث فيها منذ ظهور نظرية المصادر، فلم يعد حديثهم إلاّ عن هذه المصادر من جهة تاريخها ومحتوياتها وعلاقاتها ببعض.

- اهتمامهم أيضا بقضية المناهج النّقدية ومدى نجاعتها في استعادة النّص الأصلي للتّوراة والإنجيل، حيث استخدموا كلّ تلك المناهج في دراسة الكتاب المقدّس بعهديه.

[1] انظر: مجلّة القرآن والاستشراق المعاصر، ع1، شتاء 2019، مرجع سابق، قسم : مؤتمرات-ندوات-مشاريع بحثية، ص10.

وهذان السّببان الأخيران (البحث عن المصادر والمناهج) دفعا المستشرقين الألمان للبحث في مصادر القرآن كما بحثوا في مصادر التّوراة باستخدام ذات المناهج.

2- يعتبر اليهودي الألماني أبراهام جايجر أوّل من تكلّم صراحة عن هذه القضية في كتابه "ماذا أخذ محمّد عن اليهودية؟ "، وزعم أنّ القرآن مأخوذ من التّوراة، فكان أوّل من سنّ هذه السّنة السّيئة، التي تبعه عليها فئام من المستشرقين خاصّة الألمان، سواء اليهود أو النّصارى الذين انضموا إلى هذا الطّابور، وقد صرّح المستشرق رودنسون بهذه الحقيقة حين قال: "وتلك الدّراسات التي أكّدت على التّأثير المسيحي على الإسلام كانت منساقة وراء الدّراسات التي أكّدت على التأثير اليهودي على الإسلام التي بدأها الحاخام اليهودي المستشرق أبراهام جايجر"[1].

3- المستشرقون اليهود من وراء الخوض في قضية اقتباس القرآن من المصادر اليهودية كانت لهم عدّة أهداف يريدون الوصول إليها:

- أوّلها: بيان أسبقية الدّيانة اليهودية، لأنّهم يعتبرونها أصل الدّيانات التّوحيدية[2] -كما يزعمون-.

- ثانيها: خدمة المشروع اليهودي المتمثّل في إعطاء الحقّ لليهود في أرض فلسطين باعتبارها الأرض الموعودة في التّوراة، وهو هدف سياسي بدرجة أولى موضوع في قالب علمي، وكأنّهم يريدون أن يقولوا إذا كان القرآن امتداد للتّوراة والإسلام امتداد لليهودية فلماذا نُحرم من فلسطين ونحن أحقّ بها من غيرنا؟[3]

- ثالثها: محاولة إضعاف قوّة الإسلام وعالميته والتّشكيك في أصالته[4].

[1] محمّد الشّرقاوي، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، ط1، 2016، دار البشير للثّقافة والعلوم، مصر، ص 125.

[2] ونرى أنّه السبب في حرص اليهود واهتمامهم بالقضية التي ظهرت وشاعت مؤخرا وهي قضية الدّيانة الإبراهيمية لأنّ اليهود هم أكبر المستفيدين منها وذلك لأنّها تؤكّد انتسابهم المزعوم للخليل إبراهيم عليه السّلام، ولأنّ اليهود وإن شاركوا في هذه الدّعوة فهم لا يعترفون إلاّ باليهودية؛ انظر: إسماعيل علي محمّد، الإبراهيمية بين خداع المصطلحات وخطورة التّوجهات، ط1، 2021، دار الأصالة، تركيا، ص21.

[3] انظر: محمّد عبد الرّحيم الزّيني، مرجع سابق، ص286-287.

[4] انظر: محمّد البهيّ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي الحديث، ط 4، د س، مكتبة وهبة، مصر، ص 223-224.

وممّا يلاحظ على الاستشراق اليهوديّ أنّه لم يظهر بوصفه يهوديا، إنّما كان مختفيا ضمن حركة الاستشراق الأوربي النّصراني، فقد دخل المستشرقون اليهود " الميدان بوصفهم الأوربي لا بوصفهم اليهودي وقد استطاع جولد تسيهر في عصره –وهو يهودي مجري– أن يصبح زعيم علماء الإسلاميات في أوربا بلا منازع"[1].

وسبب ذلك الاختفاء هو الهروب من عزلهم عن الحركة الاستشراقية التي يترتّب عليها قلّة التّأثير في الأوساط العلمية، ومحاربة آرائهم، ولعلّ هذا التّخفي هو من أكبر الأسباب التي جعلت الباحثين المسلمين يغفلون عن دراسة الاستشراق اليهودي كمدرسة مستقلّة عن المدرسة الأوربية[2].

وهناك سبب آخر وهو أنّ اليهود لم تكن لهم دولة في فترة امتداد الهجمة على القرآن في القرن التّاسع عشر ومعظم الباحثين المسلمين كانوا يكتبون عن الاستشراق باعتبار الانتماءات الوطنية دون التفات إلى الانتماءات الفكرية أو الدّينية[3].

والمستشرق شالوم زاوي في مقدّمة كتابه "مصادر يهودية بالقرآن" ذكر أنّه ساع في دعم الحوار بين اليهود والمسلمين وبين العرب وإسرائيل " من خلال إعادة تفسير القرآن، وإصلاح المناهج والنّظريات الإسلامية، بشكل يثبت حقّ اليهود، ويبرز دعوة محمّد الحقيقية في صورتها العالمية وأساسها التّوراتي ما قد يؤدّي إلى إنهاء الحروب الدّينية"[4].

ولا شكّ أنّ المستشرق اليهودي في مناقشته للقضايا العلمية لا يمكن أن يتجرّد من عنصريته أبدا لأنّها عنصرية قومية دينية، وحتّى دينه فهو قومي أيضا، ولا فرق عنده بين الدّين والقومية

[1] محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية، ط2، 1989، دار المنار، القاهرة، ص60، ولم يكن جولد تسيهر البارع الوحيد فقط، بل كان معظم المستشرقين اليهود كذلك، بسبب فهمهم الجيّد للإسلام لتقارب اللغة، ومنهم جايجر وبرنارد لويس وغيرهم.

[2] انظر: المرجع السابق، ص60.

[3] وقد صدرت بعض الدّراسات الحديثة مثل دراسات أحمد صلاح البهنسي، ومحمّد عبد الرحيم الزّيني، وقد ذكرناها في ثنايا البحث.

[4] أحمد صلاح البهنسي، مصادر يهودية بالقرآن عرض ونقد، مرجع سابق، ص13.

فالعنصرية هي التي تحرّكه وتدفعه إلى محاولة القضاء على حسنات الإسلام، ولا يمكن أن يتنازل عن عنصريته على بساط العلم أبدا[1].

والاستشراق اليهودي في صدد خدمة الوطن القومي كان مقلّدا للاستشراق الأوربي النّصراني الذي سعى إلى خدمة الاستعمار الأوربي للبلاد العربية والإفريقية كما هو مقرّر.

3- تنازع المستشرقون القرآن، فزعم اليهود منهم أنّه مأخوذ عن المصادر اليهودية، وزعم النّصارى منهم أنّه مأخوذ عن المصادر النّصرانية، وهذا التّنازع والتّناقض والاختلاف في مصدر القرآن أساء به المستشرقون إلى أنفسهم وأبانوا به بعدهم عن الموضوعية المدّعاة من قبلهم كلّ مرّة[2].

4- شكّل هذا التّنازع موضة لدى المستشرقين، تنافسوا في الكتابة فيها، وانبرت أقلامهم للتّصدّي لها، يقول المستشرق الألماني ج. فوك J. Fueck "على كلّ حال لقد أصبح النّظر في عدم أصالة الإسلام واعتماده على الأديان السّابقة موضة بين عموم المستشرقين"[3].

وقد تصدّى جماعة من المنصفين منهم للردّ على زملائهم في هذه القضية، ولم يرتضوها، منهم المستشرق السّويدي تور أندري الذي يقول: " كأنّ المهمّة الكبرى للمستشرقين الدّارسين لشخص الرّسول، هي محاولة فهم كيف أنّ الرسول بتأثير البيئة المحيطة، قد لفّق أو زوّر أشتاتا عديدة شديدة التّنافر في كلٍّ واحدٍ هو القرآن"[4].

5- اتّفق هؤلاء المستشرقون على أنّ رسول الله لم يتلق الوحي من ربّه، ولم ينزل عليه الكتاب وإنّما قام بتأليفه من تلقاء نفسه، ولاشكّ أنّ المؤلّف يحتاج في جمع معلوماته إلى مصادر، لا سيما وأنّه يتحدّث عن قصص لم يشهدها وأحداث لم يحضرها وأقوام لم يلقهم، فمن أين له بهذه المعلومات؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى من أين له بتلك التّشريعات والقوانين والنّبوءات؟

---

[1] انظر: جورجي كنعان، وثيقة الصّهيونية في العهد القديم، ط3، 1985، دار إقرأ، بيروت، ص153؛ وانظر: أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، د ط، 1998، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 139 وما بعدها.

[2] انظر: رضوان السّيد، مرجع سابق، ص25.

[3] انظر: محمّد الشّرقاوي، مرجع سابق، ص123.

[4] المرجع السابق، ص123.

تلك هي المنطلقات والتّساؤلات التي جعلت المستشرقين يجزمون أنّ رسول الله قد استقى معلوماته من مصادر يهودية أو نصرانية أو وثنية قديمة، لأنّهم لا يؤمنون بنبوّة محمّد وأنّه تلقى الوحي من ربّه، ولو فكّروا قليلا وتجرّدوا من العنصرية لعلموا أنّ هذا التّأليف الذي يزعمونه لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بشروط كثيرة وكبيرة منها:

– أن يكون رسول الله عالما باللغات التي كُتبت بها تلك المصادر؛

– وأن تكون تلك المصادر موجودة في متناوله، ويمكنه الأخذ منها؛

– وأن يكون عنده مجموعة من الخطّاطين والنّساخ؛

– وأن يكون قارئا وكاتبا.

هذا الذي لم يكن ولم يثبت في سيرته مطلقا.

6- نظرة التّعالي في مقابل نظرة النّقص:

من الأمور المهمّة التي كان لها الأثر الكبير في هذا التّوجه الاستشراقي نحو إرجاع الإسلام وكتابه القرآن إلى مصادر يهودية ونصرانية تلك النّظرة التي نظر بها المستشرقون إلى أنفسهم ودينهم وجنسهم من جهة، وإلى العرب ودينهم وجنسهم من جهة أخرى.

نظروا إلى كلّ ما يتعلّق بهم بعين التّعالي والتّعاظم، فأعطوا الأفضلية لأنفسهم وجنسهم ودينهم وحازوا لأنفسهم الأسبقيّة في كلّ شيء علما وحضارة ودينا وتطورا، ونظروا إلى العرب بعين النّقص والاحتقار والازدراء ولم تطب أنفسهم أن يكون للعرب دين مستقلّ يحقّقون به ذلك التّطور في الصّحاري القاحلة، فحاولوا طمس تلك الحقيقة وإطفاء ذلك النّور الذي انبعث من جبال مكّة وأوديتها مصداقا لقوله تعالى ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُواْ نُورَ اَللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ ﴾ (التوبة: 32)، ولمّا لم يقدروا على ذلك نسبوا هذا النّور لدينهم ورموا الإسلام من قوس واحدة وتداعوا عليه من كل حدب وصوب، كما تتداعى الأكلة إلى قصعتها، ومهما اختلفت بلدانهم ومدارسهم وأديانهم

(اليهود والنصارى) واتّجاهاتهم (الملحد- العلماني- الشّيوعي)، حينما يتعلق الأمر بحرب الإسلام والقرآن فإنهم يكونون على قلب رجل واحد[1].

المطلب الثّاني: التّعليق على التّرجمات المختارة لمعاني القرآن الكريم:

من خلال النّماذج المختارة لترجمات معاني القرآن الكريم لمستشرقين من كبريات دول الاستشراق تبيّن لنا ما يلي:

1- أنّ هؤلاء المترجمين لمعاني القرآن الكريم على اختلاف بلدانهم ولغاتهم ومناهجهم في التّرجمة وأساليبهم في الكتابة، قد جمعت بينهم عدّة غايات سيّئة سعوا إلى الوصول إليها من خلال منطلقات مشتركة، حيث اتّفقوا جميعا " على بشرية القرآن، وبالتّالي تعدّد مصادره"[2].

كما أنّ هذه التّرجمات قد اشتركت في كثير من الصّفات السّيئة من ذلك أنّها:

-كانت ترجمات مغرضة تسعى إلى التّشكيك في الإسلام وكتابه القرآن والطّعن فيه والحطّ من مكانته وقدره والقول ببشريّته وتطورّه عبر التّاريخ.

- كانت ترجمات حرّة أطلق فيها المترجمون العنان لأقلامهم، فقد أدخلوا عبارات من عندهم في ثنايا العبارات القرآنية دون تمييز لها خدمة لأهداف موضوعة مسبقا.

- كانت ترجمات لاهوتية بمعنى أنّها نشأت في رعاية الكنيسة وتحت سلطتها ووفقا لمبادئها، بدءا بالتّرجمة الأولى التي صدرت في القرن 12 ميلادي، وما تلاها بعد ذلك من ترجمات جاءت على نفس النّسق وهو: خدمة الكنيسة وتشويه الإسلام -انطلاقا من ترجمة القرآن- لأنّه كان يهدّد عرش الكنيسة ويفضح ما صنعه الرّهبان والأحبار بالإنجيل والتّوراة، ويفضح حجم التّحريفات التي طالت كتبهم المقدّسة[3].

---

[1] انظر: نذير حمدان، مستشرقون سياسيون جامعيون مجمعيون، ط1، 1988، مكتبة الصديق، السعودية، ص247، وص 252-253.

[2] انظر: محمّد أبو ليلة، مرجع سابق، ص388.

[3] انظر: جميل حمداوي، ترجمة القرآن الكريم من قبل المستشرقين – عرض وتقويم- ، ندوة التّرجمة، مرجع سابق، ص29. وانظر: عبد الراضي عبد المحسن، الغارة على القرآن الكريم، مرجع سابق، ص44.

2- استخدم أصحابها منهج المقارنة والمطابقة، حيث قاموا بالمقارنة بين نصوص القرآن الكريم ونصوص التّوراة والإنجيل، التي جعلوها في الغالب في حواشي التّرجمات، وعندما يجدون تشابها بينها يستنتجون أنّ القرآن الكريم اقتبس منها، فهي مقارنة فاسدة في المنطلق والنّتائج إذ كيف يقارن النّص المحفوظ سندا ومتنا مع نصّ غير محفوظ لا يعلم له سند ولم يحفظ له متن.

3- تعتبر ترجمة معاني القرآن الكريم سلاحا ذو حدّين، فهي وسيلة دعويّة مهمّة لغير النّاطقين بلغة القرآن، إذا قام بها من هو أهل لها، حائز على أدواتها، وكان عالما بأساليبها، أمينا عليها، وقد حفظت الوقائع أنّ أناسا كثيرين أسلموا حينما وقفوا على هذه التّرجمات منهم على سبيل المثال: الدّكتور الفرنسي موريس بوكاي الذي أسلم بعد اطّلاعه على ترجمة فرنسية لمعاني القرآن الكريم وعلى آيات سورة " المؤمنون" بالذّات التي تتحدث عن أطوار نموّ الجنين، وألّف بعد ذلك كتابه الشّهير: " الإنجيل والقرآن والعلم"[1].

ومن جهة أخرى فهي وسيلة للصدّ عن القرآن وعن الإسلام، إذا قام بها أمثال من عرضنا ترجماتهم إذ حينما يقف القارئ على مثل تلك التّرجمات التي تقرّر أنّ القرآن ما هو إلا نتاج بشريّ من تأليف محمّد، أخذه عن اليهود والنّصارى وغيرهم، ولم يأت فيه بجديد، وهو موجّه إلى العرب وحدهم، فلن يفكّر هذا القارئ المخدوع في الإسلام أبدا، ولماذا يسلم أصلا وما في الإسلام سوى خليط من اليهودية والنّصرانية والوثنيّة العربية، وحقّ لنا أن نقول: ما ترجموه إلا ليحاربوه خوفا من انتشاره[2].

المطلب الثّالث: أدلّة المستشرقين على تعدّد مصادر القرآن الكريم:

من خلال ما سبق عرضه من أعمال المستشرقين يمكننا أن نستخرج منها أدلّتهم التي اعتمدوا عليها في قولهم بتعدّد مصادر القرآن الكريم، والتي كانت على النّحو التالي:

---

[1] انظر: وجيه عبد الرحمان، مرجع سابق، ص472، وللمزيد من النّماذج حول أناس أسلموا بعد اطّلاعهم على ترجمات معاني القرآن الكريم، ينظر: عبد الرحيم المعدوي، دور ترجمات معاني القرآن الكريم في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، ندوة الترجمة، مرجع سابق، ص39-40.

[2] انظر: محمّد صالح البنداق، مرجع سابق، ص104.

الفرع الأوّل: الأدلّة من القرآن الكريم:

قد يبدو الأمر غريبا أن يستدل المستشرقون بأدلّة من القرآن الكريم، على أنّه متعدّد المصادر وأنّه مقتبس من كتب اليهود والنّصارى أو مأخوذ بالمشافهة من أحبارهم ورهبانهم، ولعلّه سيزداد غرابة حينما نرى ذلك التّعسف في ليّ أعناق النّصوص القرآنية والذّهاب بمعانيها إلى ما وراء الخيال بما لا يخطر على بال.

وكان متوّلي كبر هذه الفرية الألماني اليهودي أبراهام جايجر[1] الذي زعم أنّ ما في القرآن من أدلّة يكفي في إثبات هذه الاستعارة خاصّة من المصادر اليهودية، لا سيما وأنّ القرآن لا زال محفوظا وشاهدا على القضية، ويجعل هذه الأدلّة القرآنية–المزعومة– في ثلاثة أقسام:

– القسم الأوّل: يتضمّن الآيات التي جاء فيها التّقريع من معاصري رسول الله واتّهامه بأنّه استعار من اليهودية، وأنّ الذي جاء به إنّما هو إفك قديم أملاه عليه البشر.

– القسم الثّاني: يتضمّن الآيات التي تظهر توسّل رسول الله إلى اليهود ليمكّنوه من مصادرهم.

– القسم الثّالث: يتضمّن الآيات التي جاء فيها ذمّ اليهود وبيان تحريفهم للتّوراة.

وفيما يلي سنذكر الآيات التي استدلّوا بها ووجه الدّلالة منها بحسبهم.

أوّلا: آيات القسمين الأوّل والثّاني:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ قَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمۡۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ (البقرة: 75).

وجه الدّلالة: يرى جايجر أنّ اليهود كانوا يحدّثون المسلمين بما معهم من معارف، وهذا ما يدلّ على أنّ المسلمين تعلّموا الآراء اليهودية من المحادثة فقط، ومن ثمّ فقد نقلوها إلى رسول الله[2].

الرّدّ: الاستدلال بهذه الآية واضح البطلان، لأنّ اليهود كان يلوم بعضهم بعضا على إعطاء الفرصة للمسلمين بإظهار أنّ ما في التّوراة موافق لما جاء به محمّد، ولو كان الأمر كما قال جايجر لم يكن

[1] سبق الحديث عن جهوده في ذلك، ونشير إلى أنّ المستشرقين قد قلّدوه في فكرته هذه، لذلك اتخذناه أنموذجا.

[2] انظر: أبراهام جايجر: مرجع سابق، ص73-74.

اللوم بهذه الصّيغة ولكان بصيغة أخرى كأن يقولوا مثلا: أتحدّثونهم بما فتح الله عليكم ليأخذوه عنكم، ولم يكن ﴿ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ﴾، ففرق بين الاقتباس والمحاجّة.

وهناك وجه آخر يمكن استنتاجه من اعتراف جايجر وهو أنّ اليهود كانوا على علم أنّ المسلمين لا يمكنهم الوصول إلى المصادر اليهودية إلاّ من طريقهم، فلام بعضهم بعضا عن الافصاح بمعارفهم للمسلمين، لأنّهم لو كتموها لما علمها المسلمون، وضمن هذا السّياق يقول الله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَٰبِ لِتَحْسِبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِۖ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِۖ ﴾ (آل عمران:77)، فكان اليهود يلوون ألسنتهم ويفترون الكذب في نسبة أشياء إلى التّوراة، ولو لم يفضح الله أمرهم لما علم المسلمون بذلك[1].

الآية الثّانية: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلذِينَ يَخُوضُونَ فِےٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِے حَدِيثٍ غَيْرِهِۦۖ ﴾ (الأنعام: 68).

وجه الدّلالة: يرى جايجر أنّ هذا النّهي الموجّه لرسول الله بعدم الخوض مع الخائضين في آيات الله يُقصد به اليهود، وسبب هذا التّحذير يتمثّل في أنّ رسول الله كان يخشى على أتباعه من قوة اليهود العلمية لأنّهم يقدرون على زعزعة إيمانهم وتشكيكهم في دينهم، وذلك لأنّ أسئلة اليهود في جدالهم لم تكن أسئلة استهزائية، وإنّما كانت تعابير أصلية تظهر أنّ محمّدا قد اقتبس من تراثهم.

ومثل هذه الآية في نظر جايجر الآيات التي تنهى المسلمين عن تولّي اليهود، وعن إقامة العلاقات الحميمة معهم، وذلك لأنّها تؤدّي إلى نفس الأمر السّابق، وهو كشف حقيقة الاقتباسات النّبويّة من المصادر اليهودية وكأنّه أراد أن يقول أنّ مخالطة اليهود تفضح حقيقة ما يخفيه رسول الله من اقتباسات من مصادرهم، ولذلك نُهوا عن مخالطتهم[2].

الردّ: الاستدلال بهذه الآية على الاقتباس المزعوم واضح البطلان، لأنّه مبني على مقدمتين، أولاهما: إعطاء سبب لنزول الآية من كيسة يتمثّل في خشية رسول الله على أصحابه من اليهود بسبب

[1] انظر: سامي عامري، هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى؟، ط2، 2018، دار رواسخ، الكويت ص95-96.

[2] انظر: أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص56-57.

ضعف إيمانهم، وثانيتهما: ربط النّهي في الآية بهذا السّبب المتوهّم، ولا يمكنه الوصول إلى النّتيجة النّهائية إلا بهاتين المقدّمتين وهما باطلتان بالتّأكيد.

الآية الثّالثة: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴾ (المائدة: 15).

وجه الدّلالة: يزعم كاتب مقال القرآن في دائرة المعارف الإسلامية أنّ هذه الآية وما في معناها تظهر أنّ رسول الله كان يحاول بكلّ همّة أن يتحصل على معارف ومعلومات من المصادر اليهودية، لكنّهم كانوا يخفونها عنه، ولم يمكّنوه منها.

الردّ: عجيب جدّا أن يفهم الكاتب من هذه الآية ما فهم، فالآية واضحة في أنّها تتحدّث عن أهل الكتاب – واليهود منهم– أنّهم أخفوا كتبهم ولم يظهروها بل حرّفوها وبدّلوها، والله أرسل رسوله ومن مهامّه بيان هذه الفضائح من أهل الكتاب، ولم يأت في القرآن أبدا أنّ رسول الله كان يحاول استقاء معارفه من كتب أهل الكتاب[1].

الآية الرّابعة: قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنَ اَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلذِے جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُوراً وَهُدىً لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراً ﴾ (الأنعام: 91).

وجه الدّلالة: تعلّق كاتب المقالين بقوله تعالى: ﴿ تُبْدُونَهَا ﴾، وحاول أن يبيّن من خلالها أنّ اليهود كانوا يبدون التّوراة لرسول الله ليستقي منها ما يشاء.

الردّ: ما يقال في الآية السّابقة يقال هنا مع إضافة أمر مهمّ وهو أنّ الله تعالى دعاهم لإظهار ما يخفون من التّوراة، حتى يتبيّن صدق رسول الله، كما في سياق الآيات بعدها[2].

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ إكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ﴾ (الفرقان:5)، وما في معناها من الآيات التي تسجّل اتّهامات المشركين لرسول الله بأنّه جمع القرآن

[1] انظر: محمد أبو ليلة، مرجع سابق، ص109

[2] انظر: نفس المرجع، ص110.

الكريم بعد تلقّيه من بعض البشر (المدّثّر:25)، (النّحل:103)، أو افتراه من عنده بمعاونة أناس آخرين (الفرقان: 4)، وغيرها من الافتراءات.

وجه الدّلالة: استدلّ المستشرقون من أمثال جايجر وصاحب مقال القرآن ومقال محمّد في دائرة المعارف الإسلامية[1]، وغيرهم أنّ القرآن الكريم قد أقرّ المشركين على هذه التّهم، وتحدّث عن معلّمي محمّد من البشر، وأنّ أحد المعلّمين كان يهوديا، وأعانه أيضا بعض اليهود، ويزداد الأمر غرابة حين يضيف إلى هذا الإقرار المزعوم من القرآن لأقوال المشركين، أنّ محمّدا قد اعترف بأنّ ما كان يقصّه موجود في الأسفار المقدّسة[2].

الردّ: حال هؤلاء المستشرقين كحال من يستدل بآية: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴾(الماعون:4)، دون أن يذكر ما جاء بعدها ﴿ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾ (الماعون:5)، لأنّهم ذكروا بل وافتروا أنّ القرآن كان مقرّا لهذه التّهم، وهذا من الباطل واضح البطلان، ولو نظروا إلى سورة الفرقان التي اقتطعوا منها هذه الآية لوجدوا أنّ الله تعالى ردّ هذه الفرية في مطلع السّورة التي يخبر فيها أنّه نزّل الفرقان، ولمّا قال المشركون ما قالوا ردّ عليهم بقوله: ﴿ فَقَدْ جَآءُو ظُلْماً وَزُوراً ﴾ (الفرقان:5).

وبعد الآية التي استدلّوا بها ردّ الله عليهم بقوله: ﴿ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (الفرقان:6) والآيات في هذا الصّدد كثيرة جدّا منها ما في: (فصلت:42)، (الزمر:28) (الإسراء:9)، (الشّعراء:193-194)، (النّمل:16)، (النّحل:102-103) وغيرها كثير.

آيات القسم الثّالث:

هي الآيات التي جاء فيها ذكر الأوصاف السّيئة التي تميّز بها اليهود والآيات التي ورد فيها ذمّهم على سوء فِعالهم، والتي كان من بينها ما فعلوه في كتابهم من تحريف وتبديل وكتمان، من ذلك قوله تعالى: ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾ (النّساء:45)، (المائدة:43).

[1] انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، ص9121.
[2] انظر: أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص84-85.

وجه الدّلالة: حاول كلّ من كتب عن مصادر القرآن اليهودية المزعومة أن يجد مخرجا لهذه الآيات لأنّها تقف حجر عثرة أمامهم، كما أنها تبين أنّ رسول الله لم يكن على علاقة حميمة مع اليهود –كما زعم جايجر–[1] أو كان ساعيا للحصول على معارف من عندهم، وسيكون الأمر صادما حينما نعلم أنّهم زعموا أنّ هذا الذمّ ما ناله اليهود إلاّ لأنّهم منعوا رسول الله من الاقتباس من مصادرهم، لذلك ذمّهم وعابهم وطعن فيهم وفي مصادرهم، ولو مكنوه منها لسكت عنهم.

الردّ: حينما ننظر في آيات ذمّ اليهود في القرآن الكريم نجد أنّها قد ذكرت الذمّ مرتبطا بأسبابه والتي تتلخّص في ثلاثة أمور: الكفر والعصيان وتحريف الكتاب، وتندرج ضمن هذه الأمور الثّلاثة كثير من الجزئيات، ولم نجد في القرآن بتاتا الإشارة إلى ما ذهب إليه هؤلاء الكتبة الذين اعتادوا على صنع أسباب نزول من أنفسهم الحاقدة، وما دام الأمر واضح البطلان فنمسك بزمام القلم عن الخوض في هذا الهذيان، فذكره يكفي في بطلانه[2].

الفرع الثّاني: دليل التّشابه بين القرآن والكتب المقدّسة:

يأتي دليل التّشابه في المرتبة الثّانية من حيث القوّة في الدّلالة على أنّ رسول الله قد اقتبس من المصادر اليهودية والنّصرانية وغيرها حسب زعمهم، ويقصدون به التّشابه بين المواضيع التي جاءت في القرآن الكريم وبين المواضيع التي جاءت في التّوراة أو الأناجيل، وحينما يجدون هذا التّشابه يسارعون إلى القول بأنّ القرآن هو المقتبس لأنّه متأخّر عنهما في الظّهور، ومن شأن اللاحق أن

[1] انظر: المرجع السابق، ص73.

[2] إذ ليس من المعقول أن ننجرّ وراء كل تهمة لنكتب في ردّها، كما ينبغي علينا أن نخرج من دائرة الاتّهام وننزع ثوب المتّهم لأنّهم بذكاء منهم استطاعوا أن يضعونا في قفص الاتّهام لننشغل دائما بمحاولة ردّ التّهم، وإسالة الحبر الكثير في تسويد الورقات وملء المكتبات لردّ الشبه والاتهامات، حتى صرنا أسرى خلف قضبانها، –ومن العناوين المثيرة في المكتبة الإسلامية: " الإسلام في قفص الاتّهام"– وإنّما علينا أن نخرج ونهاجم كتبهم بالحق الذي معنا، وعلينا أيضا أن نستغل أبحاث المنصفين منهم والمتجرّدين من كتبتهم من أمثال الذين أوضحوا أنّ كتبهم المقدّسة ما هي إلا انتحال وتزوير واقتباس من المصادر الشّرقية القديمة، بل وحتّى من المصادر الإسلامية أيضا.

يأخذ عن السّابق والمتأخر عن المتقدّم، واستعملوا في ذلك منهج المقارنة والمطابقة حيث قاموا بالمقارنة بين المواضيع المتشابهة، وتتمثل المواضيع التي رصدوا التّشابه بينها في:

1- **القصص**:

لا شكّ أنّ القرآن الكريم ورد فيه الكثير من قصص الأنبياء، وكان جلّهم من أنبياء بني إسرائيل الأمر ذاته نجده في التّوراة خصوصا والعهد القديم عموما، وحينما لاحظ ذلك المستشرقون، عمدوا إلى المقارنة بين هذه القصص وكتبوا في ذلك أبحاثا مستقلّة مثل:

- الأساطير الكتابية عند المسلمين، جوستاف فايل، ويقصد بالكتابية العهد القديم.
- الحكايات التّوراتية في أجزاء القرآن، إسرائيل شابيرو.
- عناصر من الهاجاداه في قصص القرآن، إسرائيل شابيرو.
- صلة القرآن باليهودية والمسيحية، فيلهلم رودلف.
- الحكايات التّوراتية في القرآن، هنريك شبير .
- أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وفي سير الأنبياء، سيدرسكي[1].

كما خصّصوا لهذه القضية فصولا في كتبهم، كما فعل جايجر الذي خصّص فصلا كاملا في كتابه سابق الذكر، وزعم أنّ هذا القسم هو الأكبر من حيث الاقتباس الذي أخذه رسول الله مشافهة عن اليهود، ولقلّة معلوماته أخطأ في ترتيب أحداث هذه القصص[2].

ومثله تماما ما جاء في الموسوعات اليهودية التي ردّت القصص القرآني إلى مصادر يهودية بنسبة كبيرة وإلى مصادر مسيحية بنسبة أقلّ، مستدلّة بوجود التّشابه الذي زعمت أنّه كان كبيرا وملاحظا لأنّ رسول الله كان كثير التّرديد لقصص العهدين القديم والجديد[3].

2- **أسماء الأعلام**:

[1] سبق الحديث عن هذه الكتب.

[2] انظر: أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص148.

[3] انظر: أحمد صلاح البهنسي، القرآن وعلومه في الموسوعات اليهودية، مرجع سابق، ص32-33.

التّشابه في أسماء الأعلام الذي زعمه المستشرقون في حقيقة الأمر هو فرع عن التّشابه في القصص ولكن لرغبة المستشرقين في تكثير الأدلّة زعموا أنّ الأعلام المذكورين في القرآن ما هم إلاّ شخصيات العهدين القديم والجديد، بدءا بآدم عليه السّلام وزوجه حواء مرورا بولديه ثمّ إلى نوح وإبراهيم ويعقوب وسائر أنبياء بني إسرائيل بعده، ثم إلى عيسى وأمّه عليهما السلام.

ومن المؤلفات في هذا الصدد:

- أسماء الأعلام اليهودية ومشتقاتها في القرآن، جوزيف هوروفيتز
- العناصر اليهودية في القرآن، هارتفيك هيرشفيلد .
- أصول ونسخ أسماء الأعلام للكتاب المقدّس، ساموِيل شيز.

وكان هدفهم من وراء هذا التّشابه المزعوم أن يصلوا إلى أنّ رسول الله لا سبيل له إلى معرفة هذه الأسماء وهذه الشّخصيات التّاريخية التي سبقته بمئات السّنين إلا من طريق الاقتباس، ويزداد الأمر غرابة أن يزعم جايجر أنّ رسول الله قد حرّف هذه الأسماء وأخطأ في ترتيب الأحداث.

ومن الأسماء التي زعم جايجر أنّ رسول الله حرّفها لينسبها زورا إلى العرب: اسم النّبيّ هود عليه السّلام -الأصل هو عابر- واسم النّبيّ صالح -الأصل هو شالح- المذكور في سفر التّكوين[1].

وإلى قضية التّحريف أيضا ذهب هيرشفيلد في كتابه "بحوث جديدة في فهم وتفسير القرآن".

3- الألفاظ والعبارات:

حتّى الألفاظ الدّينية والتي تبدو أنّها خاصة بالإسلام أو من قبيل المفاهيم المشتركة بين الأديان أو التي وردت على سبيل الحكاية عن أحداث أو أقوال سابقة، حاول المستشرقون أن يستحوذوا عليها بنسبتها إلى مصادرهم ثمّ التّفريع على ذلك بأنّ محمّدا قد أخذها عنهم، ومن الكتب المفردة في هذا الصدد:

- الكلمات الأجنبية في القرآن، والخليط في القرآن، فرانكيل.
- الكلمات الأجنبية في القرآن، آرثر جيفري.

[1] انظر المرجع السابق، ص185.

- التّأثير السّرياني على أسلوب القرآن، ألفونس منجانا.

- القراءة السّريانية- الآرامية في تلاوة القرآن، كرستوف لوكسنبيرغ.

- عناصر يهودية في مصطلحات القرآن الدّينية، بيرنات هيللر.

هذا ناهيك عن الأبحاث المضمّنة في ثنايا الكتب حول هذه القضية بالذّات، وقد شغلت حيّزا كبيرا في التّرجمات التي أعدّها المستشرقون لمعاني القرآن الكريم كما سبقت الإشارة إليه.

وقد جعل جايجر مقطعا خاصا في كتابه بعنوان " مفاهيم مستعارة من اليهودية" يهدف من ورائه إلى تعداد الكلمات التي عبرت بمفاهيمها من العبرية الحاخامية إلى القرآن، ثم شرع في تعداد هذه الكلمات والتي أوصلها إلى: 14 كلمة، وهي: تابوت، التّوراة، جنة عدن، جهنّم(الجحيم) أحبار، درس، ربّاني، السّبت، السّفينة، طاغوت، فرقان، ماعون، مثاني، ملكوت.

وفي نهاية ذكره لهذه المصطلحات زعم: " أنها تظهر المفاهيم الدّينية الهامّة جدّا التي عبرت من اليهودية إلى الإسلام"[1] .

ولا يكاد يجد هؤلاء فرصة للتّعرض لهذه القضية إلاّ فعلوا وأقحموا آرائهم كما فعل المترجمون لمعاني القرآن الكريم مثل روبين الذي ملأ ترجمته بهذه الادّعاءات مخالفا بذلك شروط التّرجمة[2].

4- العبادات:

يستدلّ المستشرقون على الاقتباس المزعوم من المصادر اليهودية والمسيحية بوجود التّشابه في العبادات، وهم لا يقصدون طبعا كيفية العبادة وإنّما يقصدون أسماء العبادات أو المصطلحات الدّالة عليها، كالصّلاة والصّوم والصّدقة وغيرها[3].

المطلب الرّابع: تعليقات ختامية:

[1] أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص108

[2] نلاحظ أنّ المستشرقين أولوا عناية فائقة بهذه القضية ليصلوا من ورائها إلى القول بأنّ القرآن من تأليف محمّد، وقد أخذ ألفاظه من مختلف اللغات، وسيأتي الحديث عنها.

[3] انظر على سبيل المثال: سان كلير تسدال، مرجع سابق، ص25، وص229، وانظر: جون سي بلير، مرجع سابق، ص89 وما بعدها، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه القضية.

1- نلاحظ على هذه الأعمال الاستشراقية أنّها تنقسم إلى أربعة أقسام:

أ) مؤلّفات موجّة أصالة لمناقشة دعوى مصادر القرآن.

ب) مؤلّفات عامّة لكنّها لم تخل من التّعرّض لمسألة المصدرية.

ج) الموسوعات ودوائر المعارف التي تتميّز باستخدام المنهج الوصفي، حيث تعرض مقالات وصفية مركّزة غزيرة المعاني قليلة الألفاظ، ويفترض أن تخلوا من النّقد، لكن موسوعات المستشرقين خالفت هذا القيد وتعرّضت للقرآن بالنّقد.

د) ترجمات معاني القرآن الكريم إلى مختلف لغات العالم والتي لم تحترم شروط التّرجمة.

2- إذا ما أردنا أن نصنّفها من حيث خطورتها وأثرها على قرّائها فلاشكّ أن أعظمها خطرا وأكثرها ضررا يتمثل في التّرجمات، ذلك لأنّها تهدم القرآن باسم القرآن، ولاشكّ أنّ الباحث الغربي الذي يريد الاطّلاع على القرآن سيلجأ إلى ترجماته، وسواء كان هذا الباحث أكاديميا أو من عامّة النّاس، فإنّه سيقف على هذه المطاعن، بدءا بالمقدّمة مرورا بتلك المعاني المشوّهة والتّعليقات النّقدية والحواشي المزيّفة، ولأنّها مكتوبة بأقلام غربية موثوقة عند القارئ، ولها وزنها فإنّها ستنقدح في ذهنه ويكون لها الأثر السّيء في نفسه وعلى موقفه من القرآن، وهو ما يصبو إليه هؤلاء المترجمون.

ثمّ تأتي في المرتبة الثّانية المؤلّفات التي تعرّف برسول الإسلام -وهي ضمن المؤلّفات العامّة- ومكمن الخطر فيها أنّها تظهر رسول الله بأنّه مؤلّف القرآن بالاعتماد على مصادر متعددة.

وتأتي في المرتبة الثّالثة من حيث الخطورة، الموسوعات ودوائر المعارف، لأنّها لا تتميّز بالتّوسع، إنّما تقدّم مادّة مختصرة مضغوطة، غير أنّ خطرها يعظُم إذا كانت الموسوعة إلكترونية لها موقع على الإنترنت، حينها ستشكّل خطورة من جهة سهولة الحصول على المعلومات التي تطرحها حول القرآن[1].

[1] والحقيقة أنّ موضوع نظرة الغرب إلى القرآن الكريم من خلال مواقع الأنترنت والموسوعات الإلكترونية ومواقع التواصل الاجتماعي يحتاج إلى موضوع مستقل.

3- ممّا يلاحظ عل المستشرقين سواء في الدّراسات الفردية أو الجماعية كثرة تكرارهم لنفس المواضيع، وسواء كان هذا التّكرار ذاتيا أو متبادلا فيما بين المستشرقين، فإنّنا نجد نفس المستشرق يكرّر أطروحاته في العديد من كتبه أو في نفس الكتاب الذي يطبع مختصرا ثم مطوّلا ثم يختصر مرّة أخرى لينشر تحت عنوان آخر كما فعل نولدكه مع كتابه تاريخ القرآن، أو يتبادل المستشرقون نفس الفكرة بعناوين مختلفة تحمل نفس المحتوى تقريبا، كما فعل المستشرقون اليهود مع قضية القصص التي كتب حولها أبراهام جايجر وأبراهام كاتش وسيدرسكي وفايل وغيرهم.

4- من خلال هذا الإنتاج العلمي الغزير والمتنوّع، نجد أنّ الخطّة التي استخلصناها وقدمناها في الفصل السّابق، قد طُبّقت بحذافيرها، فلا نكاد نجد كتابا يخلو من التّعرض للقضايا الجوهرية عند المستشرقين وهي: أمّية رسول الله، والنّبوّة، والوحي، فلا بدّ عندهم من نفيّها جميعا عن رسول الله وإبعاده عن دائرة الأنبياء وجعله في مصافّ المصلحين الاجتماعيين في أحسن الأحوال، ولا نكاد نجد مستشرقا إلاّ وقد انطلق من مناهج نقد الكتاب المقدّس، التي حاولوا من خلالها أن ينتقلوا من طور الطعن المجرّد والتّشويه المتعمّد إلى طور الطّعن الممنهج، فقد ألبسوه ثوب المنهجيّة العلميّة وكسوه رداء الموضوعيّة، فقديما كان محمّد عندهم ساحر كذّاب مخادع، والآن صار بطلا مصلحا عظيما ولكنّه ليس نبيّا[1]، والقرآن بعد أن كان عندهم كتاب سحر وخداع ومكر وأباطيل، صار كتابا مقتبسا من اليهودية والمسيحية، وما هو إلاّ نسخة عربية من التّوراة، ومن لا يعرف أساليب المستشرقين وحيلهم يظن أنّ الأسلوب القديم هو الأخطر، ولكنّ العكس هو الأقرب للصّواب فالأسلوب الحديث هو الأشدّ خطرا والأكثر ضررا والأعظم أثرا في نفوس الغربيّين، وحتّى في نفوس

[1] توماس كارليل صاحب كتاب الأبطال، الذي اشتهر بثنائه على رسول الله واغتر به الكثيرون يقول: " والإسلام لو تفهمون ضرب من النّصرانية"، الأبطال، مرجع سابق، ص71.

بعض المسلمين الذين تلقّوا هذه الشّبهة، وقاد تيارها ما صار يطلق عليه " الحداثيون العرب"، وفي الحقيقة ما هم إلاّ الوجه الآخر أو الإصدار الأحدث لفئة المستشرقين[1].

5- صنع المستشرقون مقدمّة كبرى مفادها أنّ رسول الله هو مؤلّف القرآن، ومرادهم من هذه المقدمّة صناعة مغالطة شبيهة بالحق، لأنّها في نظرهم مبنية على مقدّمة صحيحة، وهو ما يعرف في علم المنطق بالمغالطة[2]، والنّتيجة المرجوّة عندهم من هذه المغالطة الوصول إلى مايلي:

أ- إثبات أنّ المؤلِّف لابدّ له من مراجع يرجع إليها في تصنيف مؤلّفه،

ب- ثمّ ينتقلون بعد ذلك إلى بيان هذه المراجع في مرحلة ثانية،

ت- وفي مرحلة ثالثة ينتقلون إلى بيان ما أخذه المؤلف من هذه المراجع،

ث- وفي مرحلة رابعة يذهبون إلى أثر البيئة في المؤلّف، لأنّ المؤلّف مهما سما أسلوبه الأدبي وعلت قدراته الفنية وأبدعت أفكاره العقلية لا يسلم في الغالب من التّأثّر بالبيئة التي نشأ فيها، والظّروف التي أحاطت به، سواء كانت ظروف اجتماعية أو دينية أو سياسية أو اقتصادية وغيرها.

---

[1] وقد نالوا نصيبهم من الردود العلمية: انظر لذلك: الجيلالي مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، ط1، 2006، دار النّهضة، سوريا؛ وهو من أوسع وأحسن الرّدود، غير أنّ الكتاب ينقصه التّأصيل والتّقعيد لموقف الحداثيين، إذ لم يعرّج المؤلّف على صلة المواقف الحداثية بالمواقف الاستشراقية ولم يبيّن تأثير الثّانية في الأولى.

ومن أحسن من كتب هذا الموضوع الدّكتور يوسف الكلاّم في مقال له بعنوان: " القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدّس دراسة تحليلية نقدية"، وعلى قصر هذا المقال(51 صفحة)، فقد بين من خلاله تلك العلاقة التي تربط بين الحداثة والاستشراق في الموقف من القرآن الكريم حيث يقول: " إنّ مصيبة بعض المستشرقين ومن سار على دربهم من المفكّرين العرب تتمثّل في تأثّرهم بمناهج الغرب في نقد الكتاب المقدّس ومحاولة إسقاطها على النّص القرآني"، انظر: يوسف الكلاّم: القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدّس دراسة تحليلية نقدية، ط1، 1434، مجلة البيان، السّعودية، ص64؛ ولهذا السّبب لابدّ على من يتولّى الردّ على الحداثيين أن يكون على دراية بمناهج المستشرقين ومواقفهم من القرآن.

[2] انظر: مشتاق صالح المشاعلي، المقدمّة المنطقية التي لا يسع الطالب جهلها، ط1، 2014، مكتبة أهل الأثر، الكويت ص285.

وبهذا التّأصيل يفتحون الباب واسعا لتطبيق منهج الأثر والتّأثير، ليلجون من خلاله إلى البحث عن الظّروف التّاريخية التي بعث فيها رسول الله، وعن مختلف التّأثيرات الدّينية التي كانت سائدة في البلاد العربية، وتكون النّتيجة في النّهاية مبنية على تلك المغالطة الموضوعة أولا، وسيكون كلامهم صحيحا لو كان القرآن من نتاج أفكار رسول الله، أما وأنّ القرآن وحي من عند الله، خارج عن قدرات البشر، فإنّ كلّ ما أصّلوا له سيكون كرماد اشتدّت به الرّياح في يوم عاصف.

كلمة ختامية:

تلك هي معظم الأعمال العلميّة التي ظهر فيها أثر نظرية المصادر وأثر تطبيق مناهج نقد الكتاب المقدّس، وكانت في عمومها تنقسم إلى قسمين: قسم يتعلق بحياة رسول الله وسيرته، اتّفق أصحابها على نفيّ النّبوة والوحي عن رسول الله، مع اعتباره في أحسن أحواله مصلحا اجتماعيا وبطلا تاريخيا، والقسم الثّاني يتعلّق بالقرآن الكريم تأليفا أو ترجمة، وكانت التّهم فيه مباشرة ودعوى المصدرية حاضرة.

وقفنا من خلال هذه الدراسات على الأدلّة التي استدلّ بها المستشرقون على تعدّد مصادر القرآن، وعلى المصادر التي اتّهموا رسول الله بالرّجوع إليها والاقتباس منها في تأليف القرآن، وهو ما سنتحدث عنه في الفصل القادم بالعرض والنّقض.

الفصل الرّابع:

مصادر القرآن في ضوء نظرية المصادر عرض ونقض.

ويتضمّن:

المبحث الأوّل: المصادر اليهودية وما زُعم أنّه مقتبس منها.

المبحث الثّاني: المصادر المسيحية وما زُعم أنّه مقتبس منها

المبحث الثّالث: المصادر الوثنية والشّرقية القديمة وما زُعم أنّه مقتبس منها.

المبحث الرّابع: نقض دعوى الاقتباس من المصادر الكتابية والشّفاهية اليهودية والنّصرانية.

المبحث الخامس: مصادر القرآن في ميزان علم مقارنة الأديان.

تمهيد:

بعد أن عرضنا أثر تطبيق نظرية المصادر في دراسة الكتاب المقدّس وما أفرزته من نتائج، وبعد أن بيّنا كيف سعى المستشرقون إلى تطبيقها في دراسة القرآن الكريم، وفقا لتطبيق مناهج النّقد الكتابي الحديث من خلال التّسوية بين نصوصها بإلغاء الفوارق وإزالة العقبات خاصّة ثنائية النّبوّة والوحيّ وما أفرزته هذه العملية من مختلف الأعمال العلمية الاستشراقية اليهودية والمسيحية.

ننتقل الآن إلى بيان ثمار تطبيق هاته المناهج، وهي مصادر القرآن المزعومة، والتي تمثّلت حسبهم في مصادر يهودية ونصرانية ووثنية عربية وشرقية قديمة، اعتمد عليها رسول الله كلّها في تأليف القرآن الكريم، لأنّه عندهم كان عالما بها مطّلعا عليها، إمّا في مصادرها الأصلية أو عن طريق أهلها الذين زوّدوه بما فيها مشافهة من خلال الجلوس معهم أو الرّحلة إليهم، أو من خلال شيوع تقاليدها في البلاد العربية التي شهدت الكثير من التّأثيرات اليهودية والمسيحية قبل البعثة النبوية.

ما يزعم المستشرقون أنّ رسول الله قد اقتبسه من هذه المصادر يفوق كل التّوقعات، فقد اقتبس حسبهم العقائد والقصص والأحكام والألفاظ والتّعابير، وغيرها كثير، وكان دليلهم في ذلك ما وقفوا عليه من تشابه بين القرآن الكريم وتلك المصادر في بعض المواضيع ولو في الظّاهر.

ولأنّهم أغفلوا عمدا بعض الحقائق التّاريخية والعلمية المهمّة والفوارق الكبيرة بين القرآن الكريم وما ذكروه من مصادر، كان لزاما أن نظهر كلّ ذلك.

المبحث الأوّل: المصادر اليهودية وما زُعم أنّه مقتبس منها:

المصادر اليهودية التي يزعم المستشرقون أنّ رسول الله استقى منها علومه ومعارفه تنقسم إلى قسمين: مصادر كتابية وأخرى شفاهية أي: ما أخذه مشافهة وسماعا عن اليهود أو ما يسمّونه معلمّي محمّد من اليهود.

وسنتحدث في هذا المبحث عن هذه المصادر بنوعيها، ونركّز على ما له صلة بموضوعنا دون التّطرق إلى سائر التّفاصيل المتعلّقة بها.

المطلب الأوّل: العهد القديم Old Testament:

أولا: مفهومه:

جاء في كتاب المدخل إلى العهد القديم أنّ أوّل من أطلق هذا اللفظ هو أسقف ساردس ميليتيس(Melito) سنة 180، أطلقه للتّمييز بين كتب اليهود المقدّسة وكتب النّصارى التي أطلق عليها العهد الجديد[1]، وهو ليس خاصّا باليهود فقط، لأنّ النّصارى يشتركون معهم في هذا الإرث مع وجود بعض الفوارق بينهم[2].

ويُطلق عليه عدّة تسميات منها: التّوراة –من باب إطلاق الجزء على الكلّ– الكتابات المقدّسة المقرا، بمعنى المقروء، التّناخ، وهو أشهر تسميّة له عند اليهود، أُخذت من الحروف الأولى من أسماء أقسامه الثّلاثة، ت: التّوراة، ن: الأنبياء، خ/ك: كتب[3].

وللعهد القديم كتبة كثيرون، بلغ عددهم أربعين كاتبا، كتبوه في أزمنة مختلفة وظروف متباينة، فقد كُتب في السّلم والحرب، في الحظر والسّفر، في الوحدة والانقسام، في التّجمع والشّتات، في البلاد

---

[1] انظر: الأب بولس الفغالي، المدخل إلى العهد القديم، مرجع سابق، ص17؛ واليهود يرفضون هذه التسمية لأنها توحي بزوال كل ما هو قديم وحلول محلّه كل ما هو جديد.

[2] انظر: الأب سليم دكّاش اليسوعي، مدخل إلى الكتاب المقدس، موسوعة المعرفة المسيحية، الكتاب المقدس 1، دار المشرق، بيروت، ص7.

[3] انظر: أحمد محمود هويدي، عمر عبد الجليل، المدخل إلى عبرية العهد القديم نحو ونصوص، ط2، 2001، دار الثقافة العربية، مصر، ص17.

وخارجها، في القوّة والضّعف، في رحلة طويلة دامت 15 قرنا من الزّمان 14 قرنا قبل الميلاد وقرنا بعده، حتّى جاء على صورته النّهائية التي هو عليها الآن[1].

ثانيا: تقسيم العهد القديم وعدد أسفاره والخلاف في ذلك:

لم يكن عدد أسفار العهد القديم وكذا تقسيمه وترتيبه محلّ اتّفاق بين اليهود ومن تبعهم من الطّوائف المسيحيّة، فقد اتّفق اليهود (عدا السّامريون) ومعهم طائفة البروتستانت على 39 سفرا وعلى التّقسيم الثّلاثي للعهد القديم (التّوراة، الأنبياء، الكتب) بينما خالفهم الكاثوليك والأرثوذكس فقد اعتمدوا 46 سفرا، وقسموا العهد القديم إلى أربعة أقسام (أسفار الشّريعة الأسفار التّاريخية، الأسفار النّبوية، الأسفار الشّعرية)[2].

والسّبب في ذلك راجع إلى اختلافهم في الأخذ بسبعة أسفار من عدمه وهي: طوبيت، الحكمة يهوديت، ابن سيراخ، المكابيين الأوّل والثّاني وباروك، وسبب اختلافهم حول هذه الأسفار يعود إلى مبدأ القانونية.

ثالثا: مبدأ قانونية الأسفار:

يقصد بمبدأ القانونية: " معيار قبول الأسفار"، والمعيار هو صلاحية هذه الأسفار للوعظ والتّعليم والتّشريع[3]، وأوّل من استخدم هذا المصطلح هو أوريجانوس (185-245) وقيل أثناسيوس (من آباء القرن الرابع)

ويرجع هذا المصطلح إلى الكلمة اليونانية Canon وتطلق على قضيب مدرّج كان يستخدم كوحدة قياس عند اليونان، والقانون عندهم هو القاعدة والمقياس والمعيار، وعلى هذا الأساس فإنّ السِّفر عندهم لا يقبل إلاّ إذا طبّقوا عليه هذا المعيار وقاسوه به، وبعد تطبيقهم لمبدأ القانونية

---

[1] انظر: نجوى غزالي، محاضرات في العهد القديم، ط1، 2015، مصر، ج1 ص1-3؛ بولس الفغالي، مرجع سابق، ص17.

[2] انظر: ملاك محارب، مرجع سابق، ص18-19؛ سليم دكاش، مرجع سابق، ص11؛ بولس الفغالي، المدخل، مرجع سابق، ص17.

[3] انظر: الأب سليم دكّاش، مرجع سابق، ص9؛ وانظر: الأب منيف حمصي، هل يلغى العهد القديم، ط1، 1995، د د ن، ص85.

اختلفوا في سبعة أسفار (سابقة الذّكر) حيث رفضها اليهود وتبعهم البروتستانت، لأنّها بحسبهم لم تظهر إلاّ بعد أن جمع عزرا ونحميا الكتاب المقدّس، وكان هذا الظّهور في التّرجمة اليونانية فقط.
بينما قبلها الكاثوليك والأرثوذكس وسمّوها (الأسفار القانونية الثّانية) تمييزا لها عن (الأسفار القانونية الأولى)[1].

رحلة الأسفار ضمن مبدأ القانونية:

انطلقت هذه الرّحلة في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، بعد تدوين التّوراة على يد عزرا، حيث كانت أسفار التّوراة الخمسة أوّل شيء يدخل في القانونية.
وكانت المحطّة الثّانية في منتصف القرن 3 قبل الميلاد، حيث ضُمّت أسفار الأنبياء الكبار والصّغار إلى الأسفار القانونية وأعطيت لها سلطة كسلطة توراة موسى عليه السّلام، غير أنّ السّامريين لم يقبلوا ذلك وتمسّكوا بالتّوراة فقط، وهو أوّل خلاف يقع حول قانونية الأسفار.
أمّا المحطّة الثّالثة فكانت على الأرجح في القرن الأوّل قبل الميلاد حيث أدخلت باقي أسفار (الكتوبيم) ضمن الأسفار القانونية.
غير أنّ الخلافات لم تهدأ بين يهود وفلسطين ويهود الشّتات إلى أن عُقد مجمّع جامينا (يمنية) حوالي 90م، برئاسة يوحنا بن زكّاي الذي أقرّ هذه الاختيارات وصادق على قانونية الأسفار.
ومن جهة الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية فقد أخذت كل منهما بما جاء في الترجمة اليونانية بما في ذلك الأسفار السّبعة المختلف فيها، اعتمدت الكنيسة الأرثوذكسية على قرارات مجمع القسطنطينية سنة 692، بينما اعتمدت الكنيسة الكاثوليكية على قرارات مجمع ترنت 1546[2].

---

[1] انظر: نجوى غزالي، مرجع سابق، ص38 وما بعدها.

[2] انظر لهذه الأحداث:

- ملاك محارب، دليل العهد القديم، مرجع سابق، ص19-21.
- القس صموئيل يوسف، المدخل إلى العهد القديم، مرجع سابق، ص38
- الخوري بولس الفغالي، تعرف على العهد القديم مع الآباء والأنبياء، دراسات بيبلية 7، ط1، 1994، المكتبة البولسية، لبنان، ص26-27.
- نجوى غزالي، مرجع سابق، ص38 وما بعدها.

تعقيب:

ممّا سبق نلاحظ أنّ السّفر أو الكتاب عند اليهود والنّصارى لا يصير قانونيا صالحا للوعظ والتّعليم والإرشاد إلاّ إذا خضع للمعاييّر البشرية التي أطلقوا عليها القانونية، فأعطوا بذلك السّلطة لأنفسهم لقبول ما يشاءون من أسفار ورفض ما لا يشاءون، وهذا أكبر دليل على التّدخّل البشريّ الصّارخ وتصرفه في الكتب الدّينية، فلا يصير الكتاب أو السّفر مقدّسا إلاّ بعد إصدار قرار بشريّ بذلك، وهنا حقّ لنا أن نتساءل: ما الذي يضمن لنا أنّ هناك كتبا قد أخفوها ولم يظهروها أصلا؟ وما الذي يضمن لنا أنّ ما قبلوه كان صحيحا حقّا وما رفضوه كان باطلا حقّا؟ وأمام عدم إلمامنا بالجواب لا نملك إلاّ أن نعيد قول ربنا وهو يعاتب اليهود بخصوص التّوراة: ﴿تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرا﴾ (سورة الأنعام:92).

والشّيء المهمّ الذي يمكن أن نستخلصه من خلال اختلافهم في عدد الأسفار وطريقة تقسيم العهد القديم: هو مواصلة التّدخّل البشريّ في صياغة هذا الكتاب المقدّس جمعا وترتيبا وتنسيقا على طريقة الكتب التي يؤلّفها البشر ثمّ يدفعونها إلى دور الطباعة ليكتب على طرّتها مثلا: جمعها وألّف بينها فلان بن فلان.

رابعا: مخطوطات العهد القديم:

من خلال تتّبع ما أورده المختصّون من علمائهم حول مخطوطات العهد القديم وسيرتها التّاريخية وجدناها تنقسم إلى مرحلتين تفصل بينهما حادثة اكتشاف مخطوطات كهوف قمران بجوار البحر الميت سنة 1947، لذلك سنبدأ بذكر أقدم المخطوطات الكاملة للمرحلة الأولى ثم نعرّج على مخطوطات المرحلة الثّانية.

أمّا أقدم المخطوطات الكاملة أو التي بها أسفار كاملة فهي:

- مخطوطة موسى بن أشير التي كتبها سنة 895، وتحتوي على أسفار الأنبياء المتقدّمين والمتأخّرين، وقد بقي منها أجزاء قليلة فقط.
- مخطوطة حلب، تحتوي على كلّ أسفار العهد القديم تعود إلى سنة 950.

- مخطوطة لينينجراد، كتبت في القاهرة سنة 1008، وهي منسوخة عن مخطوطة ابن أشير، تضمّ كلّ الكتب المقدّسة[1].

أمّا بعد اكتشاف مخطوطات كهوف قمران فقد انتقلوا نقلة نوعية وفرحوا بها فرحا عارما وكتبوا حولها آلاف الكتب والمقالات.

فما بين 1948 و1958 صدر أكثر من 3000 كتاب حولها[2].

وما بين 1970 و1995 صدر حوالي 5600 كتاب ومقال.

وما بين 1995 و2000 صدر حوالي 3000 عنوان حولها أيضا[3].

ورغم هذه الهالة العلمية والإعلامية حولها إلا أنّه لم يكن من بين ما عُثر عليه مخطوطة واحدة كاملة للعهد القديم، ولم يكن من بين مئات الجذاذات والقصاصات سوى ثلاثة أسفار كاملة وهي: التّثنية وإشعياء والمزامير، وباقيها هي مجرد نصوص دينية مختلفة أو كتابات تاريخية أو شروحات وتفاسير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هذه المخطوطات قد اكتنفها الكثير من الغموض من جهة اكتشافها ونقلها وتهريبها خارج الأردن، ثمّ بيعها ودراستها وفكّ رموزها، وتحديد تواريخها ومدى مطابقتها للعهد القديم الحالي وغير ذلك من الأمور التي شكّك فيها الكثير من النّقاد الغربيّين مثل: مايكل بيجنت وريتشارد لي في كتابها المشترك " خديعة مخطوطات البحر الميّت" حيث بيّنا أنّ تلك المخطوطات تمّ تحريفها من جهة محتوياتها وتواريخها الحقيقيّة، وكذا لغتها الأصلية، ونقلا الكثير من شهادات الباحثين المختصّين، ومن بين الأمور المهمّة التي نبها إليها هي تزامن اكتشاف هذه المخطوطات سنة 1947 مع إعلان قيام دولة إسرائيل سنة 1948[4].

---

[1] انظر: القس صموئيل يوسف، مرجع سابق، ص47-50؛ وهيب جورجي، مقدمات العهد القديم، مرجع سابق، ص27.

[2] انظر: أسعد رستم، مخطوطات البحر الميت وجماعة قمران، ط2، 1990، المكتبة البولسية، لبنان، ص ل من المقدمة.

[3] انظر: آيلين م. شولر، مخطوطات البحر الميت بعد خمسين عاما على اكتشافها، تعريب: إخلاص خالد القناونة: المشروع الأردني لمخطوطات البحر الميت، جامعة اليرموك، الأردن، مطابع الدستور، ص س، ع من المقدمة.

[4] انظر: مايكل بيجنت وريتشارد لي، خديعة مخطوطات البحر الميت، ط1، 2010، دار صفحات، دمشق، ص34-35، ص38؛ وانظر أيضا: زينب عبد العزيز، المساومة الكبرى من مخطوطات قمران إلى المجمع الفاتيكاني الثاني، ط1، 2006، د د ن، ص239، فقد أوردت الكثير من شهادات واعترافات العلماء الغربيين التي تشكك في مصداقية هذه المخطوطات.

لهذه الأسباب فلا يمكن الاستدلال بهذه الاكتشافات على قدم المخطوطات، كما أنّها قد اكتشفت بعد رواج تهمة الاقتباس من المصادر اليهودية المزعومة.

خامسا: ترجمة العهد القديم إلى اللغة العربية:

من الأمور التي اتّفق عليها علماء اليهود والنّصارى -والاتّفاق بينهم قليل- أنّ العهد القديم دوّن بالعبرية سوى بعض المقاطع التي دوّنت بالآرامية، ثمّ ترجم بعد ذلك إلى اليونانية في القرن 3 ق.م وصدرت التّرجمة التي صارت تعرف بالتّرجمة السّبعينية، وله بعد ذلك ترجمات عديدة وصلت إلى 1280 ترجمة في السّنوات الأخيرة، أمّا ترجمة العهد القديم إلى اللغة العربية، فقد جاء التّصريح من علمائهم أيضا أنّه لم يترجم إلاّ بعد ظهور الإسلام وانتشاره في البيئة الشّرقية.

يقول الأب بولس الفغالي: " يعتقد غالبية الباحثين أنّ التّرجمة العربية بدأت بعد دخول الإسلام وانتشار اللغة العربية في دول الشّرق العربي، وقد أضحت العربية اللغة اليومية لليهود والمسيحيين على السّواء بدءا من النّصف الأوّل من القرن7 "[1]، وجاء مثله عن الباحثة نجوى غزالي التي رأت أنّ التّرجمات العربية بدأت بعد سنة 750[2]، ومثله أيضا عن الدكتور وهيب جورجي[3].

ومثله عن الأب ديلي الذي يرى أنّ التّرجمة إلى العربية جاءت عن التّرجمة السّبعينية ولم تصدر إلاّ في القرن السّادس عشر عن بعض النّسخ الكاثوليكية وظلّت معظمها حبيسة في روما، وفي القرن التّاسع عشر توالت التّرجمات بفضل لبنان[4].

ويرى الباحث الأمريكي إيرا موريس برايس أنّ ترجمة العهد القديم إلى اللغة العربية لم تظهر إلاّ بعد الغزو الإسلامي للبلاد السّورية والمصرية وذلك للحاجة إليها، وكانت أوّل ترجمة هي ترجمة الحبر سعديا جاؤون[5].

---

[1] انظر: الأب بولس الفغالي، مرجع سابق، ص68.

[2] انظر: نجوى غزالي، مرجع سابق، ص79.

[3] انظر: وهيب جورجي، مرجع سابق، ص26.

[4] انظر: الأب ديلي، تاريخ شعب العهد القديم، مرجع سابق، ص25-26.

[5] See: Ira Maurice Price, The Ancestry of Our English Bible, 4th Ed, 1907, Cornell library, Philadelphia, p108-109.

وتشير حافا لازاروس إلى أنّ ترجمات التّوراة تمّت على يد يهود ومسيحيّين للاستخدام الذّاتي، ولم يكن باستطاعة المسلمين التّعامل معها بيسر، واعتبرت ترجمة سعديا الفيّومي هي أقدم ترجمة للتّوراة[1].

ونفس الأمر لاحظه العلماء المسلمون، كتب الدّكتورة رشاد الشّامي يقول: " أجمعت كتب علماء المسلمين أنّ العهد القديم وكذا العهد الجديد لم ينقلا إلى العربية إلاّ بعد عصر الخلفاء الراشدين"[2].

المطلب الثّاني: التَّلمود Talmud:

أولا: مفهومه:

يقصد بكلمة التَّلمود في أصلها اللغوي العبري: التّعليم والتّدريس المرتبطان بالنّصوص المقدّسة[3].

أمّا في الاصطلاح حسب تعريف شمعون موريال هو: " التّقاليد والتّعاليم الشّفاهية التي ألقاها موسى النّبي على أمّته أثناء تدوين التّوراة فتلقّاها الخلف عن السّلف بالحفظ إلى أن دوّنها ربي يهودا هاناسي ومن جاء بعده"[4].

يطلق اليهود على التّلمود الشّريعة الشّفوية وينسبونها إلى موسى عليه السّلام وهو ما لا يمكن الموافقة عليه أبدا، لأنّ التّلمود ظلّ كتابا مفتوحا للحاخامات يزيدون فيه ما يشاؤون –باعترافهم إلى غاية مطلع القرن السّادس الميلادي– ولكنّ الحقائق التّاريخية تثبت أنّ هذه الزيادات لم تتوقّف إلى غاية القرن 15 ميلادي على الأقل حينما ظهرت أوّل طبعة للتّلمود في مدينة البندقية سنة 1520[5]. وسيأتي مزيد بيان لهذه الحقيقة المهمّة.

---

[1] انظر: حافا لازاروس، مرجع سابق، ص150-151.

[2] انظر: شمعون موريال، التلمود أصله وتسلسله وآدابه، تقديم ليلى أبو المجد، مراجعة: رشاد الشامي، ط1، 2004، الدار الثقافية، مصر، ص7. والكلام في المقدمة.

[3] انظر: دائرة المعارف الكتابية، مادة تلمود، ج2 ص395 وما بعدها؛ التلمود البابلي، ط1، 2011، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، ج1 ص21-22.

[4] نظر: شمعون موريال، مرجع سابق، ص47؛ جاء في التّلمود البابلي" لقد استلم موسى الشّريعة من سيناي، فأشرحها يوشع، ثم من يوشع إلى الكبار، ومن الكبار إلى الأنبياء، ثم ألزمها الأنبياء إلى رجال الكنيس" ج13 ص328.

[5] انظر: المرجع السّابق، مقدمة ليلى أبو المجد، ص38.

ثانيا: نشوؤه وتكوينه:

نشأ التّلمود تحت تأثير الظّروف القاسية التي مرّ بها اليهود جرّاء ما تتابع عليهم من نكبات وويلات، أشهرها نكبات السّبي الأشوري سنة 721ق.م، ثمّ السّبي البابليّ سنة 586 ق.م وآخرها السّبي الرّوماني سنة 70م[1]؛ وكان من تأثير هذه النّكبات أنّها ألقت في قلوب اليهود الشّكوك حول مصداقية العهد القديم، الذي تضمّن وعد الرّب لهم بتمليكهم الأرض واختيارهم من بين الشّعوب ليكون لهم ربّا ويكونون له شعبا، غير أنّ الواقع يكذّب كلّ ذلك، أدّت هذه الشّكوك إلى تفلّت اليهود وتنصّلهم من قيود العهد القديم وتنكّرهم له، وحينما لاحظ الأحبار ذلك التّمرّد على قداسة العهد القديم حاولوا أن يجمعوا اليهود على شريعة أخرى مكتوبة تضاهي العهد القديم وتعيد لليهود ثقتهم في دينهم، فعمدوا إلى تدوين ما كانوا يتناقلونه مشافهة من قصص وأحكام وتشريعات، وزعموا أنّ هذه الأحكام المدوّنة هي ممّا نزل على موسى عليه السّلام وتلقّاه مشافهة، وألقاها إلى الأنبياء بعده وألقوها بدورهم إلى الأحبار إلى أن جاء وقت تدوينها.

وكانت المحاولات الأولى لتدوين هذه الشّريعة الشّفوية قد بدأت في القرن 5 ق.م، بعد العودة من السّبي البابلي واستمرّت إلى غاية القرن 2 ق.م، حيث تولّى الكاهن هلّيل[2] جمع النّواة الأولى التي أطلقوا عليها المشنا.

استمرّ العمل على هذه النّواة الأولى بعد الكاهن هلّيل من قبل الكثير من الأحبار وبقيت التّعديلات والإضافات مستمرّة إلى غاية القرن3 م، حيث قام الرّبّي يهودا هناسي (132-217)[3] بإعادة تصفيف المشنا وتقسيمها، وتسمية كلّ قسم منها.

---

[1] حول السّبي وما يتعلّق به ينظر: إسماعيل بن ناصر الصّمادي، التّأريخ التّاريخي ما بين السّبي البابلي وإسرائيل الصهيونية ط1، 2005، دار علاء الدين، دمشق.

[2] عاش ما بين 50 ق.م و30 م، ولد المسيح في عهده، كان رئيس السّنهدرين في عهد الملك هيرودوس، وهو أوّل من خطّط لتقسيم المشنا، كان من التّنائيم(الأحبار الحكماء)، انظر: شمعون موريال، مرجع سابق، ص79؛ التّلمود البابلي، مرجع سابق ج1 ص23.

[3] المعروف بالأمير أو الرئيس للمزيد من أخباره ينظر: أحمد إيبش، التّلمود كتاب اليهود المقدّس، د ط، د س، دار قتيبة ص239؛ وانظر: شمعون موريال، مرجع سابق، ص86.

ويقصد بالمشنا: التّكرار أي: تكرار الشّريعة الشّفوية، ثمّ أطلقت على هاته الشّريعة بعد التّدوين.

ولما استقرّ وضع المشنا من قبل يهودا هناسي، نشطت المراكز الدّينية اليهودية لشرح وتفسير نصوصها فظهر بعد ذلك ما صار يعرف بالجمارا ويقصد بها: الإتمام والإكمال.

وبالجمع بين المشنا (الأصل) والجمارا (الشّرح) تكون التّلمود، ونظرا لأنّ هناك مركزان دينيان بارزان لليهود في تلك العصور ظهر هناك تلمودان.

– التّلمود البابلي: نسبة إلى بابل العراق، حيث شُرحت المشنا هناك شرحا طويلا وافيا شاملا متعمّقا.

– التّلمود الأورشليمي: نسبة إلى أورشليم (القدس) ويقال له الفلسطيني، وكان شرحا سطحيا غير متعمّق؛ وبينهما فروق أهمّها:

– التّلمود البابلي أطول من الفلسطيني بمقدار ثلاثة أضعاف.

– دُوّن التّلمود البابلي في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السّادس للميلاد، بينما دُوّن الفلسطيني في نهاية القرن الرّابع، وعند إطلاق لفظ التّلمود فيقصد به التّلمود البابلي[1].

وتنقسم موادّه إلى قسمين: الهالاخاه (القوانين والتّشريعات)، الهاجاداه (الأخبار والقصص)، وهي مواد متداخلة[2].

ثالثا: لغته:

لاحظ الأحبار اليهود الذين تولّوا كتابة المشنا أنّ لغة العهد القديم (وهي العبرية في الغالب) لم تعد لغة اليهود اليومية فلجأوا إلى التّوسط بين لغة العهد القديم (العبرية الأصلية) ولغة العامّة من اليهود

---

[1] انظر: محمّد عبد الفتاح، خرافات وأسرار التلمود، دراسة تفصيلية لمحتويات التّلمود، ط1، 2008، دار كنوز، مصر، ص17 وما بعدها؛ مصطفى عبد المعبود، الأدب اليهودي في المرحلة التّلمودية، الجزء الأول: المشنا وأقسامها وأهم عقائدها الدينية، ط1، 2005، دار رواج، مصر، ص15–16؛ أحمد إيبش، مرجع سابق، ص26؛ التلمود البابلي، مرجع سابق، ج1 ص21.

[2] See : Louis Jacobs, Structure and Form in the Babylonian Talmud, 2008, Cambridge University Press, Cambridge, p3-4.

وذلك بالمزج بين اللغتين، فجاءت لغة المشنا أعلى من لغة العامّة ودون لغة العهد القديم، أطلقوا عليها لغة الحكماء.

أمّا شرّاح المشنا فقد اختلفت لغتهم باختلاف بيئاتهم، فقد طغت على لغة جمارا بابل اللغة الآرامية في إحدى لهجاتها المختلطة بين اليهودية والآرامية والبابلية، ويطلق عليها (الآرامية الشّرقية).

وأمّا لغة جمارا فلسطين فكانت تعرف باللغة اليهودية الغربية المقدّسة، وهي نوع من لهجات الآرامية الغربية[1].

رابعا: ترجمته إلى اللغة العربية:

صدرت أوّل ترجمة كاملة للتلمود بقسيمة المشنا والجمارا سنة 2011[2]، قام بها فريق متكامل من المختصّين برعاية مركز دراسات الشّرق الأوسط بالأردن، ودام العمل على هذه التّرجمة قرابة خمس سنوات من سنة 2003 إلى سنة 2008، نظرا لصعوبة العمل.

ومن الحقائق المهمّة التي جاءت في مقدّمة هذا العمل الكبير أنّ القائمين على المركز عند محاولتهم الحصول على النّسخ الأصلية سواء باللغة العبرية أو الإنجليزية وجدوا صعوبة كبيرة وقوبلوا برفض قاطع من قبل دور النّشر اليهودية في فلسطين وخارجها بحجّة أنّها لا تبيع التّلمود لعامة النّاس ودامت محاولاتهم سنتين كاملتين وبحثوا في سبع دول إلى أن حصلوا على نسخة أصلية باللغة العبرية القديمة.

والسّبب في ذلك راجع إلى تكتّم اليهود على التّلمود وخوفهم من إطّلاع العالم عليه لأنّه يحتوي على نصوص خطيرة تبين موقفهم من الآخر غير اليهودي[3].

---

[1] انظر: مصطفى عبد المعبود، مرجع سابق، ص53-54؛ أحمد إيبش، مرجع سابق، ص33.

[2] أما قبل هذا التاريخ فلم تكن هناك ترجمة كاملة للتلمود أبدا، غير أنه كانت هناك ترجمة للمشنا قام بها مصطفى عبد المعبود، صدرت سنة 2008.

[3] انظر: التّلمود البابلي، مرجع سابق، ص10.

ولم يكن خوفهم من غير اليهود فحسب، بل كانوا يمنعون حتى عامّة اليهود من الاطّلاع عليه، ولمّا قاموا بترجمته إلى الإنجليزية قاموا بحذف تلك النّصوص التي تبيّن موقفهم الخطير من شعوب العالم ومن نبي الله عيسى عليه السلام وأمّه مريم وديانة النّصارى وغيرها من الأمور[1].

خامسا: ملاحظات حوله:

من خلال ما سبق عرضه حول التّلمود نلاحظ ما يلي:

- التّلمود هو جهد بشري خالص ولا صلة له بالتّوراة، أي ليس شرحا لها[2].

- استغرقت عملية تدوين التّلمود 10 قرون على الأقل باعتراف علماء اليهود ليخرج في صورته النّهائية، خمسة قرون قبل الميلاد وخمسة بعدها، والحقيقة أنّها استغرقت أكثر من ذلك، لأنّ عملية الإضافة لم تتوقّف عند بوابة القرن السّادس الميلادي، بل بقيت مستمّرة إلى غاية صدور أوّل طبعة منه سنة 1520، كما اعترف بذلك بعض من محقّقيهم.

والدّليل على ذلك أنّه لا توجد أية نسخة مخطوطة للتّلمود ترجع إلى ذلك التّاريخ، وأقدم نسخة مخطوطة للتّلمود هي مخطوطة أكسفورد التي تعود إلى عام 1123، ومع ذلك فهي ليست كاملة إنّما تحتوي على أبواب متفرّقة منه[3].

- حاول جمهور علماء اليهود أن يبيّنوا أنّ عملية الانتهاء من تحرير التّلمود كانت في بداية القرن السّادس للميلاد والسّبب في ذلك فيما نرى أنّهم أرادوا أن يقطعوا الطريق على كل من سيلاحظ أنّ في التّلمود تأثرا كبيرا بالحضارة الإسلامية وعلومها، لأنّ اليهود قبل احتكاكهم بالمسلمين في الشّرق أو في الأندلس لم تكن لهم كتب تتحدث عن الأحكام الفقهية أو التّشريعات على النّحو الذي جاء في التّلمود.

[1] انظر: رقية العلواني، مفهوم الأخر لدى الجماعات اليهودية الحديثة، ضمن: مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، مجموعة مؤلفين، تحرير: منى أبو الفضل ونادية مصطفى، ط1، 2008، دار الفكر، سوريا، ص61 وما بعدها.

[2] See : Jacob Neusner, The reader's guide to the Talmud, 2001, Brill, LEIDEN - BOSTON - KÖLN, p 205.

[3] انظر: شمعون مويال، مرجع سابق، ص37، والملاحظة من مقدمة ليلى ابو المجد.

- وصف الناقد لويس جاكوب التّلمود وصفا يوحي بالكثير من التّساؤلات والانتقادات حيث قال: "كأنّه هبط من السّماء"[1]، وسبب هذا الوصف راجع إلى أنّ كل من يقف على هذا العمل الضّخم خاصّة التّلمود البابلي حوالي 30 مجلدا، لا يجد بيانا شافيا حول محرّريه، سواء في أصله (المشنا) أو شروحه (الجمارا)، ولا كيف حرّروه، ولمن يرجع كلّ جزء؟ ومن الذي له حقّ في الإضافة؟ ومتى يصير له الحقّ في ذلك؟ ومن أين يأتي بتلك الإضافة؟[2].

- لم يكن التّلمود محلّ اتفاق بين طوائف اليهود، فقد عرف عن بعض هذه الطّوائف رفضه رفضا قاطعا مثل طائفة السّامريين التي رفضت كل شيء سوى التّوراة، بالإضافة إلى سفر تلميذ موسى يشوع، كما رفضته أيضا فرقة الصّدوقيّين، وفرقة القرّائين التي رفضته وحملت على عاتقها محاربته والردّ عليه ودحض آرائه[3].

أمّا في العصر الحديث فقد عُرف عن الطّائفة الأرثوذكسية تمسّكها بالتّلمود واعتباره امتدادا لشريعة موسى الشّفوية، بينما رفضه الإصلاحيون ورأوا أنّه السّبب في عزلة اليهود.

المطلب الثّالث: مصادر كتابيّة مختلفة:

من المصادر التي ذكرها المستشرقون اليهود وغيرهم في كتبهم -خاصة أبراهام جايجر وكلير تسدال وجون سي- واتّهموا رسول الله بالاقتباس منها منها نذكر ما يلي:

أولا: فرقي(فصول) دي رابي إليعازر:

جاء في الموسوعة اليهودية The Jewish Encyclopedia أنّ هذا الكتاب هو عمل مدارشي (تفسيري) لسفري التّكوين والخروج ومواضع قليلة من سفر العدد، واعتبرته متأخّرا في التّأليف

---

[1] See : Louis Jacobs, op. cit, p4.

[2] وهذا ما يشبه نظرية المعرفة التاريخية التي تحدث عنها اسبينوزا عند نقده للتوراة.

[3] انظر: مصطفى عبد المعبود، مرجع سابق، ص50-53؛ وللمزيد حول موقف الطوائف اليهودية ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ط1، 1968، معهد البحوث والدراسات العربية، ص65، ص89.

وأرجعت زمنه إلى القرن الثّامن أو التّاسع، واستبعدت نسبته إلى إليعازر الذي عاش ما بين (80-118)[1].

كما ظهر للنّقاد أنّه ألّف بعد ظهور الإسلام[2]، وذلك من خلال ما ورد فيه من مصطلحات إسلامية بحتة مثل قبّة الصّخرة، وأسماء عربية مثل عائشة، وجاء فيه ذكر الفتوحات الإسلامية ووصف للحكم الأموي وإبراز عداوة العرب، وتمنّي زوال حكمهم وسيطرتهم على فلسطين[3].

ثانيا: ترجوم يوناثان المنحول:

وهو نفسه التّرجوم الأورشليمي، يرجع إلى ما بعد انتشار الإسلام لأنّه ينقل عن فرقي دي ربي إليعازر، ولأنّه أشار إلى عائشة وفاطمة، كما أنّ لغته ليست قديمة ويحتوي على مسائل تقويم تدلّ على أنّه كتب في النّصف الثّاني من القرن التّاسع، كما أنّه تعرّض لتحريرات وتحويرات عديدة وأقدم مخطوط له يعود إلى القرن 16[4].

ثالثا: تفسير راشي:

صاحبه هو الحبر شلومو يتسحاقي (1040- 1105)[5].

ذكره جايجر وتسدال وزعما أنّ رسول الله اقتبس منه عقيدة العرش على الماء، فقد جاء في تفسير راشي على سفر التّكوين(2/1) أنّ عرش الربّ كان على الماء.

---

[1] انظر: سامي عامري، مرجع سابق، ص194؛ وانظر:

- The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, Editors in chief: R. J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder, 1997, Oxford University Press, New York, p534.

[2] اعترف بذلك نبيل فياض مترجم كتاب أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص145.

[3] See: H. L. Strack and G. Stemberger, Introduction to The Talmud and Midrash, translated and edited by: Markus Bockmuehl, 2nd pr, 1996, Fortress Press, Minneapolis, p328-329.

[4] انظر: سامي عامري، مرجع سابق، ص206؛ وانظر:

- M. Maher, Targum Pseudo-Jonathan: Genesis Translated, With Introduction And Notes, 1st pub, 1992, The Liturgical Press, Minnesota, p11-12.

[5] انظر: نفس المرجع، ص262.

رابعا: عهد إبراهيم:

ذكره جون سي زاعما أنّه من المصادر التي اقتبس منها رسول الله، ووصفه بأنّه كتب في مصر في القرن 2 أو3 للميلاد، كتبه يهود اعتنقوا المسيحية، وكانت محتوياته معروفة لدى العرب لأنّه ترجم إلى العربية، ورجّح أنّ رسول الله كان قد اطّلع عليه كليّا أو جزئيّا مباشرة أو بواسطة، وقد تكون الواسطة زوجته ماريّا القبطية المصرية[1].

خامسا: المدراش:

مأخوذ من الدرش/الدرس، تستخدم الكلمة للدّلالة على منهج خاصّ في تفسير العهد القديم كما تستخدم للدّلالة على ثمرة هذا المنهج، أمّا المنهج الخاصّ فيعتمد على التّعمّق في فهم الآيات والأحكام، والتّوسع في إضافة التّعليقات، بغية الوصول إلى المعاني الخفيّة[2].

وتنقسم المدراشات إلى قسمين:

- مدراش الهاجاداه: وتعتني بالجانب القصصي والعقائد.
- مدراش الهالاخا: وتعتني بالجانب التّشريعي[3].

ومرّ تدوين هذه المدراشات بثلاث مراحل، وكلّ مرحلة ترجع إليها مجموعة من الكتب:

- المرحلة المبكّرة من 400 إلى 600.
- المرحلة الوسطى من 640 إلى 1000.
- المرحلة المتأخرة 1000إلى 1200.

ومعظم المدراشات التي زعم المستشرقون أنّ رسول الله قد اقتبس منها ترجع الى المرحلة الوسطى والمتأخّرة أي بعد ظهور الإسلام، لذلك كان العكس هو الصواب فالمدراشات هي التي تأثّرت بالإسلام، وقد شهد بهذا بعض المنصفين من الغربيين مثل: دافيد فريديريك، والعالم التّلمودي

[1] انظر: جون سي، مرجع سابق، ص68.

[2] انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، ط3، 2006، دار الشروق، مصر، ج2 ص35.

[3] انظر: علاء تيسير أحمد، التلمود، ط1، 2018، مكتبة مدبولي، مصر، ص3.

نفتالي ويدر(1905-2001) وبرنارد لويس في كتابه The Jews foundation of Islam وغيرهم[1].

ومن المدراشات التي ذكرها المستشرقون من ضمن مصادر القرآن المزعومة نجد:

1- مدارش التّكوين ربّاه (**التّفسير الكبير لسفر التّكوين، رباه= كبير**):

لأنّ غالب قصص الأنبياء جاءت في سفر التّكوين فإنّ المدراش على التّكوين اتّهم به رسول الله كثيرا خاصّة من قبل جايجر، وجون سي، وقد أشار النّقاد إلى أنّ هذا المدراش وإن كان يرجع تاريخه إلى القرن 5 أو6م، إلاّ أنّه تعرّض للكثير من الزّيادات والإضافات والاقتباسات من مدراشات ظهرت بعد القرن السّادس، ومعظم هذه الزيّادات كما قرّره النّقاد ترجع إلى ما بعد ظهور الإسلام، وما زعمه جايجر مقتبس منها فإنّه يرجع إلى هذه الزّيادات في الغالب، كما أنّ أقدم مخطوط له يرجع إلى القرن 10 أو 11م، أي بعد البعثة النّبوية بأربعة أو خمسة قرون[2].

2- مدراش الخروج ربّاه أو شموت رباه (**التّفسير الكبير لسفر الخروج**):

يرى النّقاد الغربيون أنّه مقسّم إلى جزئين يعود الأوّل منهما إلى ما بعد القرن 10م، والثّاني أسبق منه، ويرى بعضهم أنّه كتلة واحدة يرجع إلى القرن 11 أو 12م[3].

3- مدراش العدد ربّاه (**التّفسير الكبير لسفر العدد**):

جاء في الموسوعة اليهودية (The Jewish Encyclopedia) أنّ هذا المدراش متأخّر زمانيا، وفي الموسوعة اليهودية العالمية (The Universal Jewish Encyclopedia) أنّ هذا المدراش متأخّر جدّا، ويقع في جزئين الأوّل منهما جاء متأثّرا بكتابات أحبار فرنسيين، والثّاني هو تكرار لما جاء في مدراشات متأخرّة أيضا[4].

[1] انظر: سامي عامري، مرجع سابق، ص216.
[2] انظر: نفس المرجع، ص221.
[3] انظر: نفس المرجع، ص224.
[4] انظر: نفس المرجع، ص224-225.

المطلب الرّابع: المصادر الشّفاهية:

زعم المستشرقون أنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلم قد اعتمد في تأليف القرآن على قسط كبير من المعلومات والمعارف التي كان يتلقّاها مشافهة عن أحبار اليهود- أو ما يسمونه (معلّمي محمّد من اليهود)[1]- ولم يفرّقوا في ذلك بين مكّة والمدينة، ولكي يتسنى لهم إثبات هذه القضية الحرجة عمدوا إلى وضع مقدمتين:

الأولى: إثبات وجود اليهود في جزيرة العرب عموما وفي مكّة والمدينة خصوصا.

الثّانية: إثبات أنّ هؤلاء اليهود كان لهم نشاط علمي ودعوي، ممّا أثّر على رسول الله الذي كان كثير الصّلة بهم والاستماع إليهم، حتّى صاروا له بمثابة المعلّمين.

والسّبب الذي ألجأهم إلى القول بهذه المصادر الشّفاهية -فيما نرى- هو هروبهم من الرّدود الإسلامية التي تطالبهم بإثبات وجود المصادر الكتابية المزعومة (العهد القديم والتّلمود والمدراش) زمن بعثة النّبيّ صلى الله عليه وسلم.

ولإثبات هاتين المقدّمتين عمدوا إلى التّأليف في هذه القضية وإصدار الأبحاث حولها، ونذكر من هذه الأبحاث ما يلي:

- " العلاقة بين العرب وبني إسرائيل قبل ظهور الإسلام"، ألّفه مارجليوت[2].

حاول في كتابه هذا أن يرجع جذور اليهود إلى الجزيرة العربية ليثبت بعد ذلك عروبة اليهود وهو الأمر الذي يساعد حسب رأيه على فهم أصول الدّين الإسلامي.

- " الإسرائيليون في مكّة "، ألّفه الهولندي رينهارت دوزي(1820-1883 Reinhart Dozy) صدر سنة 1864.

- " تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام"، ألفه إسرائيل ولفنسون، نشر باللغة العربية سنة 1914.

---

[1] كما يسميهم جايجر.

[2] ترجمه إلى العربية أنيس عبد الخالق محمود، وصدر عن دار الوراق بتاريخ 2023/01/30 ولم نتمكن من الحصول عليه.

وعلى غرار هذه المؤلّفات فقد سعى جمهور المستشرقين إلى محاولة إثبات هذه الفرية المزعومة.

تقول حافا لازاروس: " كانت في شبه الجزيرة العربية يهودية مبدعة عشية ظهور الإسلام، وينبغي أن نسلّم بأنّها قد أثّرت على العالم الرّوحاني لمحمّد"[1].

ويزعم شالوم زاوي -المتأثّر بأبراهام كاتش- أنّ الحاخامات اليهود أصحاب الثّقافة قد أثّروا على رسول الله حتى تهوّد تقريبا[2].

وممّن ذهب إلى هذا القول من أساطين الاستشراق: جولد تسيهر في كتابه مذاهب التّفسير الإسلامي، جوستاف لوبون في كتابه حضارة العرب، أبراهام كاتش في كتابه اليهودية والإسلام أبراهام جايجر في كتابه ماذا أخذ محمد عن اليهودية؟ هاملتون جب في كتابه دراسات في حضارة العرب، جورج سل، كاسيمرسكي، بلاشير، مرجليوث، شاخت، برنارد لويس وغيرهم[3].

يقول تسدال: " الأخطاء العديدة التي تظهر في القرآن تبيّن أنّ محمّدا تلقّى معلوماته شفهيا، وربما من أشخاص ليس لديهم قدر كبير من التّعلم الكتابي"، ويرى أنّ هناك أسبابا يستحيل معها على محمّد أن يطّلع على "عدد كبير من الكتب الآرامية والزّرادشتة واليونانية"[4].

ونظرا لهذا الخلاف بين المستشرقين يمكننا تصنيفهم إلى صنفين:

- صنف يثبت الأثر المباشر النّاتج عن الاتّصال المباشر بين رسول الله وأحبار اليهود.

- صنف يثبت الأثر غير المباشر، بمعنى أنّ رسول الله تأثّر بالأفكار التي نشرها حاخامات اليهود في الجزيرة العربية عموما وفي مكّة والمدينة خصوصا.

ومن أشهر من زعم المستشرقون أنّ رسول الله أخذ عنهم مشافهة:

- الصّحابي عبد الله بن سلام الذي كان يهوديا وأسلم.

---

[1] حافا لازاروس، الإسلام خطوط عريضة(باللغة العبرية)، ص12، بواسطة: محمد جلاء إدريس، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبرية، ط1، 1995، دار العربي، مصر، ص120.

[2] شالوم زاوي، مصادر يهودية بالقرآن(بالعبرية)، ص13، بواسطة المصدر السابق، ص121.

[3] انظر: صدر الدين كومش، مرجع سابق، ص6؛ محمد السيد راضي جبريل، مصدر القرآن الكريم، مرجع سابق، ص57.

[4] كلير تسدال، مرجع سابق، ص112.

- ورقة بن نوفل، يزعم جايجر أنه كان يهوديا مدّة من الزمن[1].

- حبيب بن مالك، الذي يعتمد المستشرقون على إثبات أثره في رسول الله على أسطورة مفادها أنّ هذا الأمير الحكيم كان عالما عارفا خبيرا، عالما بالسّحر، مطّلعا على كل الأديان، تنقّل بينها حيث كان يهوديا ثم تحوّل إلى المسيحية ثم إلى المانوية، ولم تكن معرفته بها سطحية، بل كانت عميقة جدّا، لأنّه اطّلع على كل ما كتب حولها، بل وعلى كلّ ما عرفته الإنسانية، وفوق كلّ هذا فقد كان يبلغ من العمر 140 سنة، حينما قدم على رسول الله.

وبعد حوار مع رسول الله ومعجزات كثيرة رآها دخل الإسلام فورا، ولا شكّ عند المستشرقين أنّه بعد إسلامه سيبدأ تأثيره على رسول الله[2].

فيا لله العجب، جاء طالبا للإسلام ثمّ بعد أن أسلم تحوّل إلى مؤثّر ملقّن لمن أسلم على يديه.

المطلب الخامس: ماذا أخذ رسول الله من المصادر اليهودية؟

بعد أن عرضنا المصادر التي زعم المستشرقون اليهود ومن دار في فلكهم أنّ رسول الله قد استقى منها معارفه، نأتي إلى لبّ الموضوع ونقتبس هنا من جايجر ما عنون به كتابه في طبعته باللغة الألمانية ماذا أخذ محمّد عن اليهودية؟ ولن نكتفي بما أورده جايجر وسنضيف عليه ما ذكره غيره من المستشرقين وسنجعل الإجابة في الفروع الآتية:

القسم الأوّل: القصص القرآني:

لا شكّ أنّ من يقف على القصص التّوراتي يلاحظ تشابها غير قليل بينه وبين القصص القرآني ولهذا رأى المستشرقون اليهود أنّ القسط الأكبر من الاقتباس كان متعلّقا بالقصص القرآني، وأنّ رسول الله قد أخذ قصّة الخلق وقصّة آدم وابنيه، وسائر قصص الأنبياء من المصادر اليهودية، وقد

---

[1] انظر: أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص74؛ سيأتي الحديث عن ورقة بن نوفل.

[2] ذكره من جملة المأثّرين في رسول الله أبراهام جايجر دون ذكر هذه الأسطورة، وذكره مع الأسطورة واشنطن أرفينج دون ذكر مصادره التي اعتمد عليها، ونسب ما فيها من معجزات إلى ابن كثير الذي لم يذكرها أصلا، انظر: واشنطن أرفينج، مرجع سابق، ص149؛ وقد بحثنا عن القصة فعثرنا عليها عند المفسر الإباضي محمد بن يوسف إطفيش في تفسير سورة (القمر:3)؛ انظر: محمد بن يوسف إطفيش، هميان الزاد ليوم المعاد، ط1، 1991، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ج14 ص58، ولم يذكر لها مصدرا؛ وهناك كتاب ألفه عبد الرزاق أبو سعدة بعنوان قصة حبيب بن مالك، ولكن لم نعثر عليه.

جعل جايجر ومن قال بقوله مثل: شاخت وهوروفيتز وسيدرسكي وروبين وغيرهم من المستشرقين اليهود هذا التّشابه دليلا على اعتماد رسول الله على المصادر اليهودية في تأليف القرآن[1].

وقد تعاملوا مع هذا الاقتباس المزعوم وفق ما يلي:

1- ما ذكره رسول الله من تفاصيل القصص القرآني ولم يرد في العهد القديم، بحثوا له عن مصادر أخرى موسّعين بذلك دائرة الاقتباس النّبوي ووجدوا –حسب زعمهم- بعض المصادر مثل ترجوم يوناثان المنحول، والمدراش على سفر التّكوين وسفر الخروج.

2- قصص الأنبياء العرب: هناك قصص وردت في القرآن ولم ترد في المصادر اليهودية مثل قصص الأنبياء العرب: هود وصالح وشعيب، زعموا أنّها محرّفة عن أنبياء من بني إسرائيل، وتولّى جايجر كالعادة كبر جريمة هذه التّهمة، فزعم أنّ النّبي هود هو عابر، وأنّ النّبيّ صالح هو شالح المذكورين في سفر التكوين(24/10)[2].

واتّهم رسول الله أيضا بتحريف أسماء أنبياء آخرين: مثل: إدريس أصله أخنوخ، شعيب: أصله يثرو، ذا النّون: أصله يوحنّا، لقمان الحكيم: أصله أيسوب، ذو القرنين: أصله الإسكندر الأكبر[3].

ويشاركه جون سي في بعض التّهمة ويرى أنّ النّبيّ صالح هو من اختراع محمّد[4].

والقاعدة عندهم أنّ النّبيّ الذي ذكره محمّد استقلالا ولم يُذكر في مصادرهم فهو إمّا محرّف الاسم ومبدّل عن بني آخر، وإمّا من صنع خيال محمّد صلى الله عليه وسلم.

3- حول التّرتيب الزمني: يتّهم جايجر رسول الله بأنّ معرفته بالمصادر الكتابية اليهودية كانت ضعيفة جدّا، لذلك أخطأ في إيراد قصص أنبياء بني إسرائيل من جهة ترتيبها الزّمني، وقد قام بإعادة ترتيب هذه القصص تصحيحا للخطأ النّبوي كما يزعم على النّحو التالي:

أ- الآباء : من آدم إلى نوح.

---

[1] انظر: أبراهام جايجر، ص147؛ وانظر المبحث المتعلق بدراسات المستشرقين اليهود فقد ذكرنا أقوالهم هناك.

[2] انظر: نفس المرجع، ص183-184.

[3] انظر نفس المرجع، ص153، ص283.

[4] انظر: جون سي، مرجع سابق، ص49.

ب- موسى عليه السّلام.

ج- ملوك إسرائيل المقسّمة وهم: شاؤول، داود وسليمان.

د- القدّيسون الذين جاءوا بعدهم[1].

القسم الثّاني: العقائد:

حتّى العقائد والتي تختلف كثيرا عن عقائد اليهود لم تسلم هي الأخرى من دعوى الاقتباس من المصادر اليهودية، ونذكر منها:

1- توحيد الله وصفاته:

يقول جايجر عن توحيد الله: " كان هذا الرأي موجودا في اليهودية وحدها، ولا بدّ أنّ محمّدا قد استعاره من ذلك الدّين"[2]، ويرى جون سي أنّ " معرفة محمّد بالتّلمود أو التّقاليد اليهودية المؤسّسة عليه ساعدته على تثبيت إيمانه بوحدانية الإله"[3]، والموسوعات اليهودية، كرّرت هي الأخرى هذه الدّعاوى، وزادت عليها اتّهام رسول الله باقتباس صفات الله أيضا[4].

ويقصدون بالتّوحيد ما جاء في سفر التّثنية: " اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ: الرَّبُّ إِلهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ " (تثنية4/6)، وجاء في التّلمود: " إنّ الربّ إلهنا واحد"، ومثله في مدارش ربّاه على سفر التكوين[5].

---

[1] انظر: أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص149.

[2] انظر: نفس المرجع، ص110.

[3] انظر: جون سي، مرجع سابق، ص29.

[4] انظر: أحمد صلاح البهنسي، القرآن وعلومه في الموسوعات اليهودية، مرجع سابق، ص137.

[5] ويكرّر اليهود هذه العبارة في صلواتهم حيث يقولون في كل صلاة: " اسمع يا إسرائيل إنّ الإله ربنا هو الإله الواحد"؛ انظر: ترجمة متن التّلمود(المشنا)، مرجع سابق، قسم البراكوت، ج1 ص33. ونشير إلى أنّنا بخصوص النّصوص التّلمودية قمنا بالإحالة إلى ما وقفنا عليه من نصوص مترجمة من التّلمود تسهيلا للقارئ، لأنّ الإحالات الأصلية كانت إلى نسخ من التّلمود غير مترجمة.

2- الإيمان بالملائكة:

جون سي يقول عن الإيمان بالملائكة: " كان مقتبسا في المقام الأوّل من اليهود الذي حصلوا عليه من الزّرادشتيين"[1].

يقول هذا لأنّ ذكر الملائكة ورد في المصادر اليهودية من مثل سفر المزامير، في (المزمور5/9) و(المزمور5/89)، ملائكة الهلاك (المزمور49/78)، وفي في مواضع أخرى من العهد القديم وردت تسمية لبعض الملائكة مثل جبرائيل (دانيال 16/8)، وميخائيل (دانيال13/10)[2].

والتّفاصيل الأكثر وردت في التّلمود البابلي، الذي ورد فيه صفة خلقهم وأنّهم خلقوا من نار، كما وردت فيه بعض أسمائهم مثل عزرائيل وأمير النّار، وحارس الجنّة والملائكة الذين يمتحنون النّاس في قبورهم، وبعض وظائفهم مثل حماية الأرض والشّفاعة للبشر وخدمتهم[3].

3- الإيمان بالكتب والرّسل:

يرى كل من جايجر وجون سي أنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلم لم يكن له من سبيل إلى معرفة الكتب المنزّلة السّابقة وعلى من أنزلت من الأنبياء، إلاّ سبيل واحد وهو المصادر اليهودية وزعموا أنّ القرآن يدلّ على ذلك في إشارته إلى صحف إبراهيم وموسى، وإلى الزّبور، وهو: المزامير فخلفية رسول الله حول الأنبياء وكتبهم كانت خلفية يهودية، ولكنّها خلفية ناقصة مشوبة بالأخطاء والتّحريفات المعتمدة وغير المتعمدة[4].

4- الإيمان باليوم الآخر:

رغم أنّ اليوم الآخر لم يرد ذكره صراحة في التّوراة كما صرّح بذلك الكثيرون ممّن اعتنوا بهذه المسألة، من أمثال: ابن حزم وابن تيمية وأحمد شلبي ومحمّد رشيد رضا وكامل عسفان من

[1] انظر: جون سي، مرجع سابق، ص36.

[2] أحال جون سي على المزمور 114 ولم نجد فيه ذكرا للملائكة، فبحثنا عنهم في المزامير الأخرى وأثبتنا ما وجدناه.

[3] انظر: سامي الإمام، الفكر العقدي اليهودي ومختصر محتوى أجزاء المشنا الستة، جامعة الأزهر، كلية اللغات والترجمة، قسم اللغة العبرية، ص37.

[4] انظر: أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص148؛ وانظر: جون سي، مرجع سابق، ص46.

المسلمين، وول ديورانت وإسرائيل شاحاك وغيرهم من الغربيين[1]، إلاّ أنّ المستشرقين أصروا على إرجاع بعض مسائل الإيمان باليوم الآخر إلى المصادر اليهودية ووجدوا ضالتهم في التّلمود، وكان ذلك على النّحو التالي:

– **أشراط السّاعة الصّغرى:** مثل: فساد الإيمان، ذهاب العلم، فشوّ الجهل، ازدياد السّكر والفجور هي أفكار تلمودية.

– **أشراط السّاعة الكبرى:** مثل: الدّخان، يأجوج، مأجوج، ظهور الوحش (الدّابة)، وردت في (دانيال7/7-11)، (حزقيال39)، (الرّؤية13/1-8)، (2/9)، (8/20) .

– **أهوال يوم القيامة مثل:** انشقاق السّماوات، الدّخان، الدّمار، حالة السّكر، هي كلّها توراتية كما وردت في (إشعياء 4/34)، (9/13 – 16).

– **عقيدة البعث:** عقيدة تلمودية جاء فيه: أنّ الأموات سينهضون في الثّياب التي كانت عليهم ساعة موتهم.

– **نزول المسيح عيسى:** ما يتعلّق به من مسائل وما يكون من حكمه آخر الزّمان، من سفر إشعياء.

– **حشر الحيوانات عقيدة تلمودية:** جاء فيه أن كلّ الوحوش ستحشر، ووردت في سفري (الأمثال25/30)، و(حزقيال19/34).

– **مدّة الحساب:** والتي تقدر ب: 1000 سنة، من سفر (المزامير4/90).

– **إلقاء المعبودات بغير حق في النار:** فكرة تلمودية حيث نصّ على أنّ الآلهة ستعاقب.

– **شهادة الأعضاء على أصحابها يوم القيامة:** فكرة تلمودية، أعضاء الإنسان ستشهد ضده وفي (إشعياء12/43).

[1] سيأتي الحديث عن هذه المسألة في المبحث الثالث فيما يتعلق بالرد والنقد.

– **الميزان:** عقيدة يهودية محضة ترد كثيرا في التّلمود مثل: " يميل كفّة الميزان إلى الخير"[1] وله إشارة في سفر (دانيال27/5) مع بعض الاختلاف، وله وصف مشابه في العمل المنحول "عهد إبراهيم".

– **دخول الجنة برحمة الله:** عقيدة تلمودية " الرّحيم يميل ميزان العدالة إلى الرحمة"[2].

– **الجنّة والنّار:** يقول جون سي: " تلك الفكرتين القرآنيتين بصدد الجنّة والنّار اقتبستا من التّلمود أو من التّقاليد اليهودية المؤسّسة عليه"[3]، ثمّ شرع في بيان الاقتباسات المزعومة:

– أبواب الجحيم السّبعة فكرة تلمودية، ومثلها في (المزامير11).

– جنّة عدن يرد ذكرها كثيرا في التّلمود .

– صفة الجنّة وما فيها من نعيم متنوّع من لبن وخمر وعسل وثمار ومتع ولباس وخدم وغيرها كلّها تلمودية أيضا.

– شجرة طوبى هي شجرة الحياة في سفر التّكوين، ووردت في التّلمود أيضا.

– صفة النّار وما فيها من عذاب كشجرة الزّقوم أفكار تلمودية.

– سعة النّار وطلبها للمزيد ورد في (إشعياء 14/5).

– أصحاب الأعراف فكرة تلمودية[4].

– عقيدة عدم خلود المؤمنين بمحمّد في النّار مأخوذة من العقيدة اليهودية التي تنصّ على عدم خلود اليهود في النّار.

وبعد عرضه لهذه الاقتباسات التي كان غالبها من التّلمود، وبعضها من سائر أسفار العهد القديم يعود فيقول: " يتّضح ممّا تقدّم أنّ محمّدا كان مدينا بشكل كبير إلى اليهودية التّلمودية"[5].

---

[1] التلود البابلي، روش هاشاناه(رأس السنة)، ج7 ص41.

[2] نفس المرجع والجزء والصفحة

[3] جون سي، مرجع سابق، ص74 وما بعدها في ذكر الأمثلة وقد أضفنا بعض الأمثلة التي ذكرها جايجر، ص116.

[4] التلود البابلي، روش هاشاناه(رأس السنة)، ج7 ص40.

[5] جون سي، مرجع سابق، ص82، ويذهب إلى نفس الرأي جايجر، ص114-115.

ملحق: وممّا يلحق بالعقائد أيضا:

– **عقيدة اللوح المحفوظ**: يرى كلير تسدال أنّها مأخوذة من سفر (التّثنية10/1-5) فقد جاء فيه أنّ موسى كتب الوصايا العشر على لوحين من حجر، حفظا بعد ذلك في تابوت العهد، ولأنّ اللوح المحفوظ جاء ذكره في القرآن نكرة ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾(البروج:22)، فإنّه يشير إلى التّعدد وبالذّات إلى لوحي موسى، وقد تسرّب وهم إلى محمّد بأنّها عند الله، بسبب أنّ لوحي موسى هما في الهيكل، والهيكل رمز حضور الله مع شعبه[1].

– عقيدة العرش مأخوذة من كتاب المفسّر راشي على سفر التّكوين(2/1)[2].

– عدد السّموات سبع، وأبواب جهنم سبع، من التّلمود كتاب حقيقاه، و(المزامير11)[3].

القسم الثّالث: العبادات والأحكام:

حتّى العبادات والتي تندرج ضمن الشّرائع التي كانت تختلف عند الأمم، لم تسلم هي الأخرى من دعوى الاقتباس، ولأنّ العهد القديم في الغالب ليس فيه تفصيل للعبادات، فقد كانت دعوى الاقتباس منصبة على مصدرين: التّلمود والتّقليد اليهودي (الليتورجيا)[4]، الذي كان منتشرا في بلاد العرب عامّة و المدينة خاصّة، يقصدون أن رسول الله أخذ مباشرة من عبادات اليهود دون الرجوع إلى مصادر مكتوبة، مع مراعاة التّعديل الذي كان يمارسه رسول الله على الاقتباسات التي كان يقوم بها، يقول واط: " من البديهي أنّ محمّدا قبيل الهجرة وبعدها كان يميل إلى صياغة ديانته على شكل الدّيانة اليهودية وتشجيع أتباعه في المدينة على الاحتفاظ بالطّقوس اليهودية التي تبنّوها"[5].

وجاء هذا الاقتباس المزعوم في العبادات على النّحو التالي:

1– طقوس الطّهارة: كالغسل والوضوء، اقتبسها من سفر اللاويين مع شروحها في التّلمود.

---

[1] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص98.

[2] انظر: أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص113؛ وانظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص104.

[3] انظر: نفس المرجعين، ص113؛ ص102.

[4] الليتورجيا مصطلح مسيحي سيأتي شرحة عند الحديث عن المصادر المسيحية.

[5] مونتمغري واط، محمّد في المدينة، مرجع سابق، ص305.

جاء في التّلمود البابلي قسم البراكوت أنّ الجنب والحائض إذا طهرت عليهما بالاغتسال بالغطس في الماء[1].

2- الصّلاة: وحركاتها كالوقوف والسّجود والركوع والتّوسط في الصّوت، وصلاة الفجر، وصلاة الجماعة والجمعة، والخطبة واستقبال بيت المقدس وتحريم الصّلاة على الجنب والسّكران، كلّها شرائع يهودية.

جاء في التّلمود الأورشليمي: " علينا أن نسجد ونركع وننحني أمامك"، وفي التّلمود البابلي براكوت "من كان سكرانا فعليه أن لا يصلي".

- صلاة القصر في الخوف: جاء في البراكوت " من يمرّ في طريق خطرة له أن يقصر الصّلاة"[2].

- صلاة النّافلة على الدّابة جاء في البراكوت: إذا استطاع أن ينزل فلينزل وإلاّ فيولي وجهه نحو قدس الأقداس[3].

- صلاة الجماعة وردت في قسم البراكوت[4].

3- الصّيام:

اتُّهِم رسول الله باقتباس تشريع الصيام من اليهود، يقول واط: " ربط محمّد في الأصل بين صيام رمضان وانتصاره، وذلك على مثال الرّبط بين صيام اليهود وخلاص موسى"[5]، يريد أن يقول أنّ رسول الله شرع الصّيام لأمّته بعد النّصر في غزوة بدر(يوم الفرقان)، تقليدا لليهود الذين صاموا (يوم الغفران) بعد النّصر على فرعون وهو (يوم الفرقان)، فتشابُه اليومين كان مدعاة لتشريع الصّيام.

---

[1] انظر: ترجمة متن التلمود(المشنا)، مرجع سابق، قسم البراكوت، ج1 ص39.

[2] المرجع السابق، نفس الجزء، ص42.

[3] انظر: نفس المرجع والجزء والصفحة.

[4] انظر: نفس المرجع والجزء والصفحة.

[5] مونتمغري واط، محمّد في المدينة، مرجع سابق، 310.

ويرى جون سي أنّ تشريع الصّيام ابتدأ بتقليد اليهود في صيام عاشوراء، ثمّ حينما عزم رسول الله على مخالفتهم شرع صيام رمضان، ويقول جازما: " إنّ المنسك نفسه أو طقس الصّيام كان مقتبسا من اليهود"[1].

وعن وقت الإمساك وهو تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود، فهو عندهم شعيرة تلمودية جاء في البراكوت في ابتداء وقت صلاة شماع أنّها تبدأ " من الوقت الذي يمكن للمرء أن يتبيّن الخيط الأزرق عن الأبيض"[2]، ويتهمون رسول الله بإخفاء الاقتباس فقد غير الخيط الأزرق إلى الأسود.

وعدد ثلاثين يوما أخذه من لقاء موسى مع ربّه 30 يوما وهو في سفر الخروج (28/34).

أحكام الصّيام: مثل الإمساك عن الطّعام والمعاشرة من طلوع الفجر إلى الغروب هي أحكام تلمودية، جاء في التّلمود الأورشليمي تانيك " لا يجوز له الأكل ولا الشّرب حتى غروب الشّمس" وفيه أنّ المعاشرة محرّمة.

وعن أهل الأعذار في الصّيام هي أيضا تلمودية، جاء في كتوبوت إعفاء الأطفال والنّساء الحوامل والمرضعات والعجزة من الصيام[3].

4–الزّكاة:

زعم جون سي أنّ الزّكاة بكلّ تفاصيلها ممّا انفرد به الإسلام، لكن ذلك لم يثن عزيمته–وعزيمة غيره– في محاولة إرجاعها إلى أصول يهودية، إذ يقول: " بوسعنا إرجاع أصل الرّكن الإسلامي إلى اليهود"[4]، ونلاحظ هنا أنّ كلامه يوحي بصعوبة المهمّة، ولكنّه سيتكلّف كما تكلّف في كلّ مرّة.

---

[1] جون سي، مرجع سابق، ص107، وص109.

[2] انظر: ترجمة متن التلمود(المشنا)، مرجع سابق، قسم البراكوت ج1 ص30، والمقصود في التّلمود هي خيوط صوف حقيقية بخلاف القرآن الذي يقصد خيوط الفجر واليهود ليس عندهم تحديد دقيق لوقت الفجر، انظر: الحاخام عادين، مرجع سابق، ج2 ص217.

[3] انظر: جون سي، مرجع سابق، ص107–109.

[4] نفس المرجع، ص112.

ومن النّصوص التي حاولوا إقحامها في قضية اقتباس الزّكاة ما جاء في سفر اللاويين من إعطاء الصّدقة للمساكين والغرباء اللاويين(19/9-10) والعشر للرّبّ(27/30)، وما جاء في التّلمود روش هاشاناه "والصّدقة تنجي من الموت"[1].

5- أحكام الأسرة:

حتى أحكام الأسرة كالزّواج والطّلاق وأحكام الرّضاعة وغيرها زعموا أنّها مقتبسة من التّشريع اليهودي ومن ذلك:

- بعض المحرّمات من القرابة في الزّواج كالزّواج من بنت الأخت أو بنت الأخ، أخذها من اليهودية لملائمتها لظروف المدينة[2]، وذكرت المحرّمات في الزّواج نفسهن كما في الكتاب المقدّس.
- عدّة المطلّقة ثلاثة أشهر من مشناه ياموت.
- مدّة الرّضاعة حولان، جاء في التّلمود قسم كتبوت، أنه يجب على المرأة أن ترضع ولدها حولين[3].

القسم الرابع: الآداب و الأخلاق:

أو آراء الحياة، كما يطلق عليها جايجر الذي يرى أنّها عبرت من اليهودية إلى الإسلام عن طريق الاقتباس ومن ذلك:

- طلب الموت مع الصّالحين الوارد في سفر (العدد 23/10).
- سنّ بلوغ الرّشد الكامل 40 سنة، مثله في التّلمود: سنّ الأربعين للفطنة[4].
- استحباب طلب الشّفاعة الحسنة من الغير مشابه لما في الرّسالة التّلمودية " من يطلب الرّحمة لآخر.... يحصل على العون أوّلا".

---

[1] التلود البابلي، روش هاشاناه (رأس السنة)، ج7 ص39.

[2] انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، قسم ياموت (الأرامل)، ج3 ص33.

[3] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص107 وما بعدها؛ أحمد صلاح البهنسي، القرآن وعلومه في الموسوعات اليهودية، مرجع سابق، ص162 وما بعدها.

[4] انظر: نفس المرجع قسم أبوت (الآباء)، ج4 ص324.

- التّرغيب في الزهد في الدّنيا ببيان ما يتبع الميت إلى قبره وبقاء العمل الصالح معه، مشابه لما في كلام الحاخامات مثل إليعازر في برقيته وهي بالآرامية التّلمودية[1]، ومثله في سفر (الأمثال4/11) (إشعياء 8/58).

القسم الخامس: الألفاظ والمصطلحات:

ذكر المستشرقون اليهود عدّة مصطلحات زعموا أنّ رسول الله اقتبسها من اللغة العبرية واستعملها في تأليف القرآن، من ذلك:

- أبراهام جايجر: ذكر أربعة عشر لفظة وهي: تابوت، التّوراة، جنّة عدن، جهنّم(الجحيم)، أحبار درس، ربّاني، السّبت، السّفينة، طاغوت، فرقان، ماعون، مثاني، ملكوت[2].

- الموسوعات اليهودية: ذكرت: آزر، آية، سورة، قرآن، زكاة، سكينة، قسيسون[3].

المبحث الثّاني: المصادر المسيحيّة(النّصرانية) وما زُعم أنّه مقتبس منها:

يذهب الصّنف الثّاني من المستشرقين إلى القول بأنّ رسول الله قد أخذ قواعده المعرفيّة وأسسه العلميّة من المصادر المسيحية، وغالب هذا الصّنف من المستشرقين هم نصارى، أرادوا مضاهاة المستشرقين اليهود القائلين بوجود موادّ يهودية في القرآن الكريم، ويمكننا قسمة هذه المصادر إلى قسمين: مصادر كتابية وأخرى شفاهية.

وقبل الحديث عن المصادر الكتابية نشير إلى حقيقة مهمّة وهي أنّ المصادر الكتابية عند النّصارى تنقسم إلى قسمين مصادر رسمية، ومصادر أبوكريفية (منحولة).

فالأولى هي القانونية المعتمدة في تأسيس العقائد والوعظ والتّعليم، والثّانية هي مصادر تاريخية فقط، ويذهب المستشرقون إلى اتّهام رسول الله بالأخذ من المصادر المنحولة أكثر من المصادر الرّسمية.

---

[1] انظر: نفس المرجع والقسم فقد وردت فيه الكثير من الآداب والوصايا التي نص عليها الاسلام أيضا.

[2] انظر: أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص108

[3] انظر: أحمد البهنسي، القرآن وعلومه في الموسوعات اليهودية، مرجع سابق، ص185 وما بعدها.

وقبل الحديث عن الاقتباسات المزعومة لا بدّ من بيان بعض الحقائق المهمّة حول المصادر المسيحية التي اتُّهم رسول الله بالاقتباس منها، والتي سنحتاجها في نقض أركان هذه التّهمة، وسيكون حديثنا عنها فيما يلي:

المطلب الأوّل: المصادر الرّسمية (العهد الجديد):

أوّلا: مفهوم العهد الجديد New testament :

يطلق النّصارى تسمية العهد الجديد على الجزء الثّاني الرّئيسي من الكتاب المقدّس" البيبل La Bible–"، وسُمّي بذلك تمييزا له عن العهد القديم، ولهذه التّسمية –عندهم– أصول من بعض النّصوص الواردة في العهدين القديم والجديد، مثل ما ورد في رسالة العبرانيين (8/8) و(10/9) وأطلق عليه هذا اللقب في حدود سنة 200 للميلاد[1]، وتوحي كلمة جديد بأنّه جاء لشعب جديد بشريعة جديدة ووجه لله جديد[2].

يحتوي العهد الجديد على 27 كتابا مقسّمة كما يلي:

- الأناجيل وهي أربعة: متّى ومرقس ولوقا ويوحنا.
- أعمال الرّسل.
- الرّسائل، وهي 21 رسالة.
- سفر يوحنا، وهو كتاب واحد[3].

ثانيا: تدوين العهد الجديد:

بعد نهاية النّصف الأوّل من القرن الأوّل الميلادي، أحسّت الكنيسة بضرورة تدوين ما كان يتناقله المسيحيّون مشافهة فيما بينهم[4]، وحينما أرادت الإقدام على ذلك وجدت نفسها أمام تراث ضخم، يتكوّن من عشرات الرّسائل التي كان يكتبها الآباء الرّسوليون وعلى رأسهم بولس يشرحون

---

[1] انظر: عبد الرزاق ألارو، مصادر النصرانية عرضا ونقدا، ط1، 2007، دار التّوحيد، السعودية، ج1 ص353-354.

[2] انظر: إلياس كويتر، إنجيلك نور لحياتي، ط1، 1985، منشورات اليوبيل المئوي الثّالث، المطبعة البولسية، ج1 ص18.

[3] انظر: سليم دكّاش، مدخل إلى الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص11-12.

[4] انظر: الأب فاضل سيداروس اليسوعي، تكوين الأناجيل، ط1، 1990، دار الشروق، بيروت، ص30.

من خلالها تعاليم المسيحيّة، ويجيبون على الإشكالات الواردة، إضافة إلى ما يربو على 30 إنجيلا كلّها تقصّ أخبار المسيح عليه السّلام.

وأمام هذا الواقع الذي ماله من دافع، وجدت الكنيسة نفسها أمام موقف محرج وصعب للغاية إذ كان لابدّ لها من التّدخل لتصفية هذا التّراث، وفعلا قامت بذلك وفق مبدأ أطلقوا عليه: (**مبدأ قانونية الأسفار**)، اختار الآباء على ضوئه ما رأوه صالحا حسب عقولهم، ورفضوا منه ما لم يروه كذلك، ولهذا حُقّ لنا أن نعتقد أنّ الكنيسة هي التي صنعت العهد الجديد وليس هو الذي صنعها ويشير الأب ثيودور ستيليانوبولوس إلى هذه الحقيقة المهمّة وهي أنّ " أغلب أسفار الكتاب المقدّس لم تدّع كونها كتبا مقدّسة، فهي لم تمتلك أيّ سلطة في أيّام وضعها، بل الجماعات الدّينية اليهوديّة والمسيحيّة منحتها هذه السّلطة عبر الأجيال والقرون"، ثمّ يذكر أنّ من جملة من صنعوا قداسة الأسفار: البطاركة والكهنة، ثم يختصر كلامه قائلا: " عندما تقول الكتاب المقدّس المسيحي فأنت تعني الكنيسة"[1].

ثالثا: مبدأ قانونية العهد الجديد:

هو نفس المبدأ الذي عُمل به في تدوين العهد القديم، اعتمدت فيه الكنيسة على معيارين:

داخلي: وهو النّص نفسه، وخارجي: وهو شهادة التّقليد الكنسي الذي يحتلّ مكانة كبيرة في التّراث الكنيسي[2].

بدأ العمل الفعليّ وفق هذا القانون في أواخر القرن الرّابع الميلادي[3]، وظلّ ملازما لعملية تدوين العهد الجديد، وبقي هذا الأخير تحت سلطته قابلا للإضافة والحذف إلى غاية انعقاد المجمع

---

[1] الأب ثيودور ستيليانوبولوس، العهد الجديد نظرة أرثوذكسية، ترجمة: الأب أنطوان ملكي، ط1، 2004، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، ص21.

[2] سبق الحديث عنه في الفصل الأول.

[3] انظر: نفس المرجع، ص15.

التريدانتيني سنة 1546، وكانت قد سبقته مجامع كثيرة ناقشت قضية قانونية الأسفار[1]، فما قبلته هذه المجامع عرف بالمصادر الرّسمية، وما رفضته عرف بالمصادر الأبوكريفية، ويقصدون بها الأناجيل المنحولة أو الخفية المكتومة التي لا تعبّر عن العقيدة الصّحيحة، يقول الأب بولس الفغالي: " فالكتب التي قبلتها الكنيسة في قانونها هي وحدها إلهية مقدّسة ومهمّة"[2].

وحينما نتكلّم عن مبدأ القانونية فليس المشكل فيما قُبل إنّما فيما رفض وسمّي بالمنحول، لماذا رفض؟ ومتى ؟ والجواب عن هذه الأسئلة المهمّة سيكون عند الحديث عن الأناجيل المنحولة.

رابعا: مخطوطات العهد الجديد:

حينما تريد البحث عمّا سطّرته أقلام الباحثين الغربيّين عن مخطوطات العهد الجديد فسيصيبك ذهول عظيم من جرّاء العدد المهول الذي يذكرونه، لأنّه بلغ 25000 مخطوطة، وسيزداد ذهولك حينما تعلم أنّهم يرجعون هذه المخطوطات إلى القرون الأولى للميلاد، وحين مواصلة البحث سيتحول الذّهول إلى دهشة عارمة حينما تعلم أنّهم يعدّون كل قصاصة أو جذاذة أو ورقة مخطوطةً، حتّى ولو كانت بحجم بطاقة التّعريف الوطنية، ولعلّك ستُصدم من جديد حينما تقرأ عنوانا مثيرا: " كيف فُقدت مخطوطات القرون الأولى؟" في ثنايا كتاب مهمّ بعنوان: "مخطوطات العهد الجديد"[3].

وبين الشّعورين وجد الناقد المسيحيّ بارت إيرمان نفسه، حينما تحدّث عن مخطوطات العهد الجديد، لذا فإنّه يقسم الأخبار حولها إلى قسمين: أخبار سيّئة وأخرى جيّدة.

أمّا الجيّدة فتتمثّل في كثرتها وتنوّع لغاتها: اليونانية واللاتينية والقبطية والسّريانية وغيرها.

---

[1] للاطّلاع على هذه المجامع وما خرجت به من قرارات خاصة ما تعلق منها بقانونية الأسفار: ينظر: نجوى غزالي، مرجع سابق، ص40.

[2] الأب بولس الفغالي، المدخل، مرجع سابق، ج1 ص71.

[3] انظر: القمّص عبد المسيح بسيط، مخطوطات العهد الجديد، مرجع سابق، ص37، وص47 وما بعدها. وانظر أيضا: حبيب سعيد، المدخل إلى الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص21.

وأمّا السّيئة فإنّها ليست مبكّرة، وإنّما ترجع إلى القرون الوسطى، وهي نتاج 1000 عام بعد النّسخ الأصلية المفترضة، والأسوأ من ذلك أنّها مختلفة بينها آلاف الاختلافات، وتبعد عن عصر من تُنسب إليه، ممّا يوهن مصداقيتها[1].

ويذكر القمّص عبد المسيح بسيط أنّ العالم الهولندي إيرازموس (1466-1536)، حينما كتب العهد الجديد باليونانية لم يكن أمامه من المخطوطات سوى ستّ (06) مخطوطات، ترجع كلّها إلى القرن الثّاني عشر، منها واحدة فقط تخصّ الأناجيل[2].

خامسا: ترجمات العهد الجديد إلى اللغة العربية:

مثلما هو الحال في ترجمة العهد القديم فإنّ ترجمة العهد الجديد إلى اللغة العربية لم تظهر إلاّ بعد البعثة النبوّية، وبعد انتشار الفتوحات الإسلامية، ودخول الإسلام ومعه اللغة العربية إلى البلاد التي كانت واقعة تحت سلطة النّصارى.

وقد أشار الكاتب الأمريكي بروس ميتزغار (1914-2007)، الذي كتب عن ترجمات العهد الجديد إلى مختلف لغات العالم القديمة والحديثة أنّه لا يُعرف من قام بأوّل ترجمة للعهد الجديد إلى العربية ولم تظهر إلاّ في القرن الثّامن[3].

ويشير أيضا سيدني غريفيث في مقال له بعنوان: " الإنجيل في العربية" إلى أنّ الترجمة الأولى للإنجيل باللغة العربية لم تظهر إلاّ بعد النّصف الثّاني من القرن الثّامن[4].

وينفي الباحث الإنجليزي فريدريك كينيون وجود أيّة ترجمة عربية للعهد الجديد قبل القرن السّابع[5].

---

[1] انظر: بارت إيرمان، العهد الجديد مقدمّة تاريخية للكتابات المسيحية المبكّرة، ط6، 2016، مطبعة جامعة أكسفورد، ص26-27.

[2] انظر: القمص عبد المسيح، مرجع سابق، ص41.

[3] See: Bruce Metzger, The Bible in Translation ancient and English versions, 1st Ed, 2001, Grand Rapids: Baker Academic, USA, p26.

[4] انظر: سيدني غريفيث، الإنجيل في اللغة العربية (تحقيق في ظهوره في القرن العبّاسي الأول)، ترجمة: القسّ حنّا مجلي، ط1 2017، مكتبة الرّاعي الرّقمية، ص10.

[5] See: Frederick G. Kenyon, Our Bible and The Ancient Manuscripts, 3rd Ed,1898, Eyre and Spottiswoode, London, p65.

وينفي تسدال وجود الأدلّة الكافية على توافر نسخة عربية من العهد الجديد في زمن رسول الله[1].

المطلب الثّاني: المصادر الأبوكريفية (الأناجيل المنحولة):

رفضت الكنيسة عشرات الأناجيل بحجة أنّها أناجيل منحولة (حوالي ثلاثين إنجيلا)، ترجع أغلبها إلى القرون الأولى بالإضافة إلى إنجيل برنابا[2] الذي يرفضونه تماما ولا يعدّونه من الأناجيل المنحولة. ولسنا نجد في كتب النّصارى ما يبيّن بيقين سبب رفضهم لهذه الأناجيل، غير أنّ الأب جوزف قزّي -المعروف بكثرة كتاباته في التّأكيد على أنّ القرآن دعوة نصرانية باسم أبو موسى الحريري- يشير في مقدمّته لكتاب الأناجيل المنحولة أنّها تعبّر عن وجهتي نظر مختلفتين ومتناقضتين فهي من جهة " تكشف عن مصادر عدّة للقرآن الكريم الذي استند إليها وأخذ بها "، ومن جهة أخرى " تقدّم للمسلمين حجّة في صحّة ما يتّهمون به المسيحيّين بأنّهم حرّفوا التّوراة والإنجيل"[3].

هما إذا أمران متضادان: هل الحقّ مع المسيحيّين في اتّهام القرآن بالاعتماد على الأناجيل المنحولة؟ أم هو مع المسلمين في اتّهام المسيحيّين بتحريف التّوراة والإنجيل؟ -ومن صور هذا التّحريف رفض تلك الأناجيل وتصنيفها من قبل الكنيسة في خانة الأناجيل المنحولة- أم هما معا يرجعان إلى مصدر واحد؟ والفيصل في ذلك يتمثّل في التّحقيق التّاريخي القائم على الأسئلة المهمّة: متّى رُفضت هذه الأناجيل؟ وهل كان منها ما رفض بعد الإسلام؟ وما دور الكنيسة في كل هذا؟ وهل كانت موجودة ومتوافرة عند بعثة رسول الله؟ وإن وجدت فبأيّ لغة؟ وهل اطّلع عليها رسول الله؟ وما سبب موافقة ما في هذه الأناجيل أو بعض منها لما جاء به الإسلام؟

---

[1] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص119

[2] رفض النّصارى إنجيل برنابا بحجّة أنّه ألّف في أوائل القرن 17، من قبل راهب إيطالي يدعى مارينو، ألّفه بعد دخوله الإسلام انظر: إسكندر شديد، الأناجيل المنحولة، تقديم ومراجعة: جوزف قزّي وإلياس خليفة، سلسلة الكنيسة في الشرق-8- دير سيدة النّصر، ص18؛ وانظر: البابا شنودة الثالث، خرافة إنجيل برنابا، ط1، 2008، الأنبا رويس الأوفست، مصر، ص7 وما بعدها؛ وقد ألّف علماء الإسلام العديد من الأبحاث التي تبين نقاط التوافق بين القرآن الكريم وإنجيل برنابا، وهو السبب الحقيقي الذي جعل المسيحيين يرفضونه مطلقا، انظر: سيف الله أحمد فاضل، إنجيل برنابا ودراسات حول وحدة الدّين عند موسى وعيسى ومحمّد عليهم السّلام، ط1، 1973، دار القلم، بيروت.

[3] انظر: إسكندر شديد، مرجع سابق، ص10، والكلام لجوزف قزّي من المقدمة.

كما أنّ هذه الأناجيل تمثّل ضربة ساحقة لليهود والنّصارى معا، فاليهود المتنصّرون –الذين تنسب إليهم الأناجيل اليهومسيحية– آمنوا بالمسيح رسولا، ولم يؤمنوا به إلها ولا ابنا للإله، ولم يأت للخلاص، من أين لهم بهذه العقائد؟ لا شكّ أنّها كانت عندهم في التّوراة وصدّقها المسيح حين بُعث، ولا شكّ أنّه السّبب الحقيقي لرفض هذه الأناجيل وإشغال الرّأيّ العام بأنّ الإسلام قد اقتبس منها، وإذا سلّمنا جدلا بهذا الاقتباس المزعوم، فمن أين اقتبست هذه الأناجيل عقائدها في المسيح؟ ومحلّ الإجابة عن هذه الأسئلة المهمّة سيكون في مقام الردّ على ادّعاءات المستشرقين.

الأناجيل المنحولة التي اتّهم رسول الله بالأخذ عنها:

لم يتّهموا رسول الله بالأخذ عن جميع الأناجيل المنحولة لأنّ بعضها فُقد ولم يبق منه إلاّ الاسم أو شذرات قليلة، وإنّما اتّهموه بالأخذ عن الأناجيل التي تحمل في ثنايا صفحاتها ما يخالف العقيدة الرّسمية للكنائس المسيحيّة وما يبدو في ظاهره موافقا للعقيدة الإسلامية، خاصّة فيما يتعلّق بالمسيح وأمّه وقضيتي الصّلب والفداء وغيرها، وتنقسم هذه الأناجيل إلى ثلاثة أقسام: أناجيل الطّفولة الأناجيل اليهومسيحية[1]، والأناجيل الغنوصية، وحين نجد الاتّهام متمركزا حول القسمين الأوّلين فإنّنا نجده قليلا حول القسم الأخير، وبيان هذه الأناجيل على النّحو التّالي:

[1] يرجع النّقاد الغربيّون هذه الأناجيل إلى الطّائفة اليهوديّة التي اعتنقت المسيحيّة، والتي يزعمون أنّ القرآن يسمّيها: " **النّصارى**"، وهي تخالف المسيحيّين في نظرتها للمسيح، إذ تراه بشرا رسولا، ليس إلها ولا ابنا للإله، لذلك رفض المسيحيّون كلّ هذه الأناجيل المنسوبة إليها، لأنّهم اتّهموا هذه الطّائفة اليهومسيحية(النصرانية) بتزويرها؛ وجميع من اطّلعنا على كتبهم يذهبون إلى هذه الفلسفة الغربية، من مثل: القمص عبد المسيح بسيط، وأبو موسى الحريري، وإلياس المرّ، ويوسف الحداد وغيرهم، لذا فإنّنا في بحثنا –من باب الردّ عليهم– لم نفرّق بينهما، فتارة نستعمل عبارة النّصارى وتارة نستعمل عبارة المسيحيّين للدّلالة على شمول ما جاء به القرآن من ذمّ لكلا الطّائفتين المزعومتين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لبيان جواز استعمال عبارة المسيحيّين عند الحديث عن النّصارى، لأنّ بعض العلماء منع من استخدامها بحجّة أنّ القرآن لم يذكرهم باسم المسيحيّين، وهم في الحقيقة ليسوا مسيحيين ولا تصح نسبتهم للمسيح، لأنّهم انحرفوا عن دعوته، ولسنا نطلق عنهم عبارة المسيحيين من باب الإقرار، وإنّما نطلقها عنهم من باب الإخبار وحكاية الحال؛ انظر: القمّص عبد المسيح بسيط، أبوكريفا العهد الجديد كيف كتبت ولماذا رفضتها الكنيسة؟ ط1، 2014، مطبعة المصريين، مصر، ج1ص18-19 إلياس المرّ، مرجع سابق ص157؛ أبو موسى الحريري، مرجع سابق، ص162.

أوّلا: الإنجيل العبراني:

تطلق عليه عدة تسميات مثل: إنجيل الرّسل الاثني عشر، وإنجيل النصارى.

لم يتّفق علماء النّصارى على مكان كتابة هذا الإنجيل واللغة التي كتب بها، فذهب بعضهم إلى أنّه كتب في مصر باللغة اليونانية في القرن الثّاني للميلاد[1]، وذهب آخرون إلى أنّه كتب بالآرامية بالحرف العبراني[2].

ويتفقون على أنّه نسخة مزوّرة عن إنجيل متّى، ينتمي إلى دائرة الأناجيل اليهومسيحية، نسبة إلى اليهود الذين اعتنقوا المسيحية، وتسميته بإنجيل العبرانيّين لا يعني نسبته إليهم بالمعنى اللغوي، وإنّما هي تسمية عقائدية، بمعنى أنّه إنجيل اليهود الذين اعتنقوا المسيحية وهم الذين يسمّيهم القرآن النّصارى.

ويحتوي هذا الإنجيل على جملة من العقائد التي تخالف العقائد الرّسمية التي تبنّتها الكنيسة، فهو لا يعترف بألوهية المسيح وينكر بنوّته لله، وينكر عقيدة الفداء والخلاص.

وقد رفضته الكنيسة وجعلته في قسم المنحولات لاحتوائه على هذه العقائد التي تسمّيها الكنيسة بدعا وهرطقات، ولأنّ هؤلاء اليهود المتنصّرون مارسوا عليه التّحريف والتّزوير ودسّوا فيه موقفهم من المسيح حيث آمنوا به رسولا ولم يعتبروه إلها[3].

ويذهب الحريري إلى أنّ هذا الإنجيل هو الذي كان بحوزة ورقة بن نوفل، لأنّ ورقة كان ينتمي إلى طائفة الإبيونين التي تعتمد على الإنجيل العبراني[4].

[1] انظر: الخور أسقف بولس الفغالي، إنجيل العبرانيّين، مجلة بيبليا، ع48، سنة2010، ص ص31-38، ص34، وهو عدد خاصّ بالأناجيل المنحولة؛ وانظر: القمّص عبد المسيح، مرجع سابق، ج1 ص31.

[2] انظر: إسكندر شديد، مرجع سابق، ص227.

[3] انظر: نفس المرجع، ص228-229.

[4] انظر: أبو موسى الحريري، مرجع سابق، ص99.

ثانيا: إنجيل الإبيونيين:

وقع خلاف بين علماء النّصارى حول إنجيل العبرانيّين وإنجيل الإبيونيّين هل هما إنجيل واحد أم إنجيلان؟[1] وسنسير على الرأي القائل أنّهما إنجيلان مختلفان، فإنجيل الإبيونين ينسب إلى " **الطائفة الإبيونينة**"[2]، التي كانت منتشرة-بحسبهم- في الجزيرة العربية بما في ذلك مكّة، ويعني مصطلح الإبيونينة في وضعه اللغوي الفقراء، فهي طائفة الفقراء، وأطلق عليهم هذا اللقب للذمّ بمعنى أنّهم فقراء من التّعاليم، ظهرت بعد خراب الهيكل سنة 70 م.

وينتمي هذا الإنجيل إلى دائرة الأناجيل اليهومسيحية، يقترب من الإنجيل العبراني ويعتمد مثله على إنجيل متّى، وهو ما سبّب التّشابه بينهما، وهو بحسب الكنيسة نسخة مزوّرة عن إنجيل متّى.

وحجّة من فرّق بينهما اختلافهما في اللغة، فإنجيل العبرانيين كتب بالآرامية وإنجيل الإبيونين كتب -على رأيّ جمهور النقاد- باليونانية، ويتّفقان في العودة معا إلى القرن الثّاني للميلاد[3].

ثالثا: إنجيل متّى المنحول أو إنجيل الطفولة لمتّى:

سمّي بـ: " إنجيل متّى المنحول" تمييّزا له عن إنجيل متّى الرّسمي، ويحتوي هذا الإنجيل على موضوعين رئيسيّين هما: سيرة العذراء مريم بدءا بميلادها وميلاد المسيح يسوع مع أحداث طفولته[4]، لذلك كان من أسمائه " كتاب حول أصل مريم المباركة وطفولة المخلّص".

عرف هذا الإنجيل انتشارا واسعا في الغرب المسيحيّ في منتصف القرن التّاسع الميلادي، ولم يعرف في الشّرق، وليست له ترجمة إلى لغات الشّرق لأنّه ألّف باللغة اللاتينية، وعلى أقدم تقدير يعود إلى

---

[1] انظر: الأب أيوب شهوان، إنجيل الإبيونيين أو إنجيل الرّسل الإثني عشر، مجلة بيبليا، مرجع سابق، ص ص21-36 ص23.

[2] هي فرقة تضمّ يهودا متنصّرين (يهومسيحيين)، من عقائدها: أنّها تؤمن بإله واحد، وبأنّ المسيح عيسى بشر كسائر البشر عبد الله ورسوله، وتنكر الصّلب، ورأي بولس في المسيح؛ انظر: القمص عبد المسيح بسيط، أبوكريفا العهد الجديد، مرجع سابق، ج1 ص25؛ وقد كانت موجودة في بلاد العرب ولكن لا يعرف عن نشوئها وأماكن انتشارها الشّيء الكثير انظر: جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب، ط2، 1993، جامعة بغداد، ج6 ص 635.

[3] انظر: إسكندر شديد، مرجع سابق، ص233.

[4] انظر: دانيال عيّوش، إنجيل متّى المنحول، مجلّة بيبليا، ع47، 2010، ص ص5-8، ص5.

القرن الثّامن الميلادي، كما ذهب إليه كثير من النّقاد الغربيين مثل دانيال عيّوش[1]، وروبرت ملر Robert Miller[2]، وغيرهم.

وهو كثير الاقتباسات من إنجيل يعقوب التّمهيدي المنحول وإنجيل لوقا المنحول أيضا، ومع اعتباره إنجيلا منحولا إلاّ أنّ له أهميّة في معرفة كيف كان الفكر المسيحيّ في غرب أوروبا في القرون الوسطى[3].

رابعا: إنجيل الطّفولة العربي:

بيّن الكاتب روبرت ميلر أنّ تسمية هذا الإنجيل بإنجيل الطفولة العربي تعود لسببين: لأنّ النّسخة التي وجدت أوّل مرّة في القرن 17 كانت باللغة العربية، ولأنّ من أهمّ مميّزاته أنّه يتكلّم عن طفولة المسيح وعن معجزاته، وبعد العثور عليه ترجم إلى اللغة اللاتينية، ثمّ إلى سائر اللغات الأوروبية[4].

أمّا أصله قبل العربيّ فيذهب إلى أنّه كان سريانيا ويشاطره في الرأي الناقد إليوت[5].

أمّا تاريخه فقد لقي النّقاد الغربيون صعوبة في تحديد تاريخه، إلّا أنّ مرغليوث جزم أنّ زمن تأليفه يرجع إلى ما بعد البعثة المحمّدية، مرجّحا رأي النّقاد الذين هم حجة في المعرفة بالأناجيل، ويعكس مرغليوث قضية الاقتباس المزعومة ويؤكّد على الاقتباس العكسيّ، أي أنّ إنجيل الطّفولة العربي هو الذي اقتبس من القرآن، لأنّ لغته متأثرة بوضوح بلغة القرآن[6].

ويذكر الأستاذ سامي عامري بعضا من هذه الاقتباسات مثل: "بسم الله الرحمن الرحيم"، "موسى النّبي عليه السّلام"، "إمام"، "المعتزلة"، "شيطان رجيم"،....وغيرها[7].

---

[1] انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

[2] See: Robert Miller, Born Divine, the Births of Jesus and other Sons of God, 1st Ed, 2003, Plebridge Press, California, p309.

[3] انظر: دانيال عيّوش، مرجع سابق، ص7.

[4] See: Robert Miller, Op. cit, p298.

[5] See: J. K. Elliott, The Apocryphal New Testament, 2005, Oxford University Press, Oxford, p110.

[6] انظر: سامي عامري، مرجع سابق، ص301.

[7] نفس المرجع والصفحة.

ويزعم كلير تسدال أنّ رسول الله قد يكون اطّلع عليه من خلال زوجته ماريا القبطية أو آخرين[1].

خامسا: إنجيل يعقوب الأوّلي (التّمهيدي):

سمّي بذلك لأنّه يذكر أحداثا لم يذكرها لوقا ولا متّى، ومن المرجّح عند النّقاد النّصارى أنّ هذا الإنجيل يرجع إلى النّصف الأوّل من القرن الثّاني، لأنّه كان معروفا لأورجن (185-254) وكلمنت السّكندري (150-215)، لذلك رفض بعضهم عدّه في المنحولات، واختار أن يسميه: (تحت قانوني)، وكانت لهذا الإنجيل شعبية كبيرة وانتشار واسع، وتأثير ملموس على نظرة المسيحيّين تجاه طبيعة المسيح، خاصّة في القرنين الرّابع والخامس، وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك حيث اعتبره أحد روافد الأناجيل الرّسمية الأربعة[2].

وإنّك لتعجب من المترجم اسكندر شديد حين يتكلّم عن مؤلّفه المحتمل ويقول: " قد يكون يهوديا متنصّرا من الشّتات، شقيق يسوع من زواج أوّل ليوسف"[3].

أمّا عن لغته الأصلية فهي اليونانية، ثمّ تُرجم إلى السّريانية واللاتينية وغيرها من اللغات[4].

سادسا: إنجيل توما المنحول:

ويعرف أيضا بإنجيل الطّفولة لتوما، يعود إلى النّصف الأوّل من القرن الثّاني ضمن ما عرف بأناجيل الطّفولة وعرفت بعنوان آخر وهو: " طفولة الرّبّ يسوع"[5].

ورغم قدم هذا الإنجيل إلاّ أنّ أقدم مخطوط له يعود إلى القرن الخامس، أمّا ترجمته إلى العربية فلم تظهر إلا في القرن الثّامن أو التّاسع[6].

---

[1] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص144.
[2] انظر: سامي عامري، مرجع سابق، ص317.
[3] إسكندر شديد، مرجع سابق، ص31-32.
[4] انظر: نفس المرجع، ص32.
[5] انظر: نفس المرجع، ص21.
[6] انظر: سامي عامري، مرجع سابق، ص313.

المطلب الثّالث: المصادر الشّفاهية:

من نفس المقدّمات التي وضعها المستشرقون اليهود لإثبات أنّ رسول الله أخذ عن العناصر اليهودية مشافهة، انطلق المستشرقون النّصارى أيضا، وهي كما يلي:

- وجود المسيحيّين في البلاد العربية عموما وبلاد الحجاز خصوصا ومكّة بوجه أخصّ.
- كانت مسيحية فاعلة مؤثّرة.
- ثبوت اتّصال رسول الله بهذه العناصر المسيحية سواء في مكّة أو في رحلاته عند الخروج منها.

ولإثبات هذه المقدمات قام المستشرقون -خاصة من كان لهم نشاط تنصيري أو ينطلقون من خلفية تنصيرية -بالعديد من الأبحاث والدّراسات ناقشوا من خلالها الوجود المسيحي في بلاد العرب متوسّلين بذلك إلى إثبات تأثّر رسول الله بها والاستفادة منها عن طريق صلاته مع أفراد مسيحيّين[1]، وعلى غرار ما جاء في هذه المؤلّفات فإنّنا نجد عموم المستشرقين في كلّ مناسبة قريبة أو بعيدة يذكرون هذا الأمر ويدندنون حوله كثيرا، ولا يخلو كتاب ألّفوه حول سيرة رسول الله إلاّ وأثبتوا فيه هذه المسيحيّة المؤثّرة على رسول الله.

من ذلك ما زعمه مرغليوث الذي اعتبر وجود المسيحية مع اليهودية في مكّة أمرا مسلّما، وكانت قد انتشرت أفكارهم على شكل تقاليد ومواعظ تلقى في سوق عكاظ[2].

ومثله واشنطن أرفينج الذي اعتبر الوجود المسيحيّ أمرا تاريخيا معروفا، وكان من العرب مسيحيون وقد انتشرت بينهم العقائد المسيحية التي أثّرت في أفكار رسول الله، ونجده يقول عنها: " يمكنك أن تجد الكثير من منهج القرآن الكريم في العقيدة المسيحية بالعهد الجديد كما كانت عند الطّوائف المسيحية العربية"[3].

---

[1] لهذه المؤلفات وما جاء فيها ينظر: الأب لويس شيخو، النّصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، ط2، 1989، دار المشرق بيروت، ص7-8، فقد ذكر أكثر من عشرة كتب.

[2] See: D. S. Margoliouth, Mohammed and the Rise of Islam, 2003, Gorgias Press, USA, p41-43.

[3] واشنطن أرفينج، مرجع سابق، ص128.

ولا يكتفي بهذا حتى يزعم أنّ هذه التّأثيرات " أخصبها عبر تلاقيه في رحلاته مع المسيحيين واليهود النّازحين"[1].

ويشير إلى ذلك جون سي في كتابه مصادر الإسلام[2]، وكذلك إميل درمنغم في كتابه الشّخصية المحمّدية السّيرة والمسيرة، تحت عنوان: " النّصرانية والإسلام"[3].

أما السّير وليام موير فإنه يزعم أنّ التأثير المسيحي في رسول الله جاءه من خلال الالتقاء المتكرّر بالرّهبان السّوريين في رحلته إلى الشّام[4].

أمّا واط فإنّه يجعل التّأثيرات المسيحيّة اليهوديّة في بلاده العرب قد بُذرت بفعل صلات العرب باليهود والمسيحيين التي أتيحت لهم في عدة مناسبات (السّفر– التّجارة)، ويصف هذه التّأثيرات بالشّديدة، خاصّة من جانب العقائد والأفكار المسيحيّة، وينفي وجود اليهود في مكّة ويختم حديثه بقوله: " يجب قبل كل شيء أن ندرك أنّ هذه الأشياء (التّأثيرات)كانت في الجوّ قبل دعوة محمّد وأنّها ساعدت على إعداد نفسه وبيئته لتبليغ رسالته"[5]، ولا يكتفي بهذا حتى يجعل ملحقا في آخر كتابه عنونه بـ: "التّوحيد العربي والتّأثيرات اليهوديّة والمسيحيّة".

وأمّا الحريري فيجعل هذه التّأثيرات في بيت رسول الله فيضع في كتابه " قسّ ونبيّ" عنوانا مثيرا " النّصرانية في بيت محمّد"، يقرّر من خلاله أنّ محمّدا عاش في مناخ نصراني بامتياز، فجدّه عبد المطلب وأعمامه ووالده وبعض من أزواجه، وأنسباؤه وقرابته، كانوا على علم بالنّصرانية ومبادئها وجدّه كان إبيونيا، وعمّه أبو طالب كان على ملّة أبيه، ويزيدك من الشعر بيتا فيزعم أنّ مناخ مكّة الدّيني لم يكن مناخا شركيا ولم يعبد أهلها الأصنام ولم يشركوا بالله[6].

---

[1] المرجع السابق، ص73، وص112.

[2] انظر: جون سي، مرجع سابق، ص16-17.

[3] انظر: إميل درمنغم، مرجع سابق، ص119.

[4] See : Wiliam Muir, The life of Mahomet ,1st Ed, 1858, Smith, Edler and Co, London Vol 2 p309.

[5] انظر: مونتمغري واط، محمّد في مكة، مرجع سابق، ص57 إلى ص60.

[6] انظر: أبو موسى الحريري، مرجع سابق، ص131 وما بعدها.

وننقل كلامه هنا عن خلاصة التّأثيرات النّصرانية في رسول الله، لأنّه يلخّص كلّ ما يريد أن يقوله المستشرقون، يقول: " الإسلام المكّيّ لا يختلف عن النّصرانية المكّية في شيء، بل هو هذه النّصرانية عينها، يعتقد معتقدها، يقيم كتبها، يدعو دعوتها، يتبع أنبيائها، يؤمن بإيمانها، يرفع شعارها، يسير بموجب شريعتها، يمارس فروضها واحدا فواحدا......... إنّ الإسلام المكّيّ هو الاسم العربيّ للنّصرانية المكية"[1].

ويدّعي المستشرقون أنّ هذا التّلقّي الشّفاهيّ كان السّبب في الأخطاء التي ارتكبها محمّد في تأليف القرآن، لأنّ هؤلاء المؤثّرين (معلّمي محمّد)، لم يكونوا ملمّين بالمصادر الكتابية، وليس لديهم اطّلاع واسع على العقائد المسيحيّة.

وقد ذهب جمهورهم إلى القول بهذه التّأثيرات المزعومة، ومن أبرز الأشخاص الذين زعموا أنّ رسول الله قد أخذ عنهم تعاليم المسيحيّة:

1- ورقة بن نوفل[2]:

اتّكأ المستشرقون لإثبات الأثر المزعوم لورقة بن نوفل في رسول الله على الخبر الذي يرويه أهل السّير والذي مفاده أنّ رسول الله حينما جاءه جبريل بالوحيّ من ربه، خاف على نفسه ورجع إلى زوجه خديجة خائفا، فانطلقت به إلى ورقة، وكان ابن عمّ لها، وبعد أن رآه على تلك الحال قال له ورقة: " هذا النّاموس الذي نزّل الله على موسى.... "[3].

هذه الحادثة أسالت الكثير من حبر المستشرقين، وتجاذبها التّياران المسيحيّ واليهوديّ، فكلٌّ يريد الاستحواذ على ورقة وجَعْله في نطاقه الدّيني، فحسب واشنطن أرفينج كان ورقة يعرف العهد

---

[1] المرجع السابق، ص152.

[2] انظر: غسّان عزيز حسين، ورقة بن نوفل مبشّر الرّسول، عصره-حياته-شعره، ط1، 2002، دار الكتب العلمية، بيروت فقد جمع المؤلف كلّ ما يتعلق بورقة من أخبار في كتب السّير.

[3] صحيح البخاري، كتاب بدئ الوحي، حديث رقم: 4؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، حديث رقم: 160.

القديم[1]، وحسب ما يكل كوك فإنّه كان مسيحيا[2]، ويقطع لويس سيديو الجدال ويذهب إلى أنّه كان عالما باليهودية والنّصرانية معا[3].

أمّا أبو موسى الحريري فقد بلغ به الخيال إلى منتهاه، حيث زعم أنّ ورقة كان يعدّ محمّدا لخلافته في القسوسة على مكّة ولذلك زوجه بابنة عمّه خديجة، وقام بتعليمه وتدريبه وكان يتحنّث معه في غار حراء وترجم له الإنجيل إلى العربية وحفّظه إيّاه، فما قرآن محمّد العربي إلاّ إنجيل ورقة العبراني[4].

وعند حديثه عن كيفية معرفة رسول الله للوحي وضع ثلاثة احتمالات: إمّا عن طريق الله الذي أرسله، أو عن طريق جبريل، أو عن طريق معلّم خبير، ثمّ نفى الاحتمالين الأوّل والثّاني وقال عن الثّالث: " بقي إذا أن يكون محمّد تعلّم من حكيم خبير عنده علم الكتاب المنزّل، ولسنا نجد في بيئة محمّد وكتب السّيرة غير القسّ ورقة....فالقسّ ورقة هو الشّخصية البارزة في حياة محمّد والإنجيل العبراني الذي كان ينقله هو القرآن العربي الذي بشّر به محمّد"[5].

أمّا واشنطن أرفينج فإنه يجعل ورقة مترجما لقسم من العهدين القديم والجديد إلى اللغة العربية[6].

وبولس الفغالي زعم أنّ التّقليد الكنسي يرى أنّ ورقة نقل الكتاب المقدّس إلى اللغة العربية[7].

2- بحيرا الرّاهب:

من أهمّ الأشخاص الذين يزعم المستشرقون أنّ رسول الله قد أخذ عنهم تعاليم النّصرانية، بحيرا الراهب ويسمونه سرجيس أو سرجيوس أو سرجون، ويصف واشنطن أرفينج لقاء رسول الله مع

---

[1] انظر: واشنطن أرفينج، مرجع سابق، ص120.

[2] انظر: مايكل كوك، محمّد نبيّ الإسلام، ترجمة: نبيل فيّاض، دط، دس، دار الرّافدين، ص29.

[3] انظر: لويس سيديو، خلاصة تاريخ العرب، ترجمة: محمّد عبد الرزاق، ط1، 2017، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة ص45.

[4] انظر: أبو موسى الحريري، مرجع سابق، ص5-6. وقلّده إلياس المرّ في كتابه الإسلام بدعة نصرانية.

[5] نفس المرجع، ص121-123.

[6] انظر: واشنطن أرفينج، مرجع سابق، ص112.

[7] انظر: بولس الفغالي، المدخل إلى العهد القديم، مرجع سابق، ج1ص100.

بحيرا بما يثير الدّهشة والاستغراب، حيث يزعم أنّه قد جرت بينهما العديد من المحاورات، توافقا من خلالها على محاربة الوثنية، لا سيما وأنّ بحيرا كان نسطوريا[1] منكرا لألوهية المسيح.

ولا يقف واشنطن عند هذا الحدّ، بل ينقل عن بعض زملائه - دون أن يسمّيهم- أنّ بحيرا وسرجون هما رهبان اثنان لا راهب واحد، ثم يجعلهم جماعة، ويقول: " يمكن أنّه صار للرّسول مع هؤلاء الرّهبان علاقات حوار أخرى خلال زياراته القادمة لسورية"، ولا شكّ عنده أنّ رسول الله قد عاد إلى مكة " بخبرة مشاهدة واقع تصوّرات التّقاليد الدّينية والشّعبية التي ستؤثّر في عقله بشكل عميق، مشفوعة بالآراء التّوحيدية النّسطورية"[2].

أمّا بودلي فإنه يقول عن حادث اللقاء ببحيرا: " وقد أثرت فيه أفكاره السّديدة....فأخبره بعقيدة عيسى، وسفّه عبادة الأصنام، وأرهف محمّد السّمع إلى ما ينطق به الرّجل....إنّه اختزن في عقله ما قاله الرّاهب النّسطوري، فإذا جدّ الجدّ وجد عنده قدرا من المسيحية استغله خير استغلال"[3].

وغوستاف لوبون يقول: " تعرّف إلى راهب نسطوري في دير نصراني وتلقّى منه علم التّوراة"[4].

المطلب الرّابع: ما زُعم أنّ رسول الله اقتبسه من المصادر المسيحية:

نقف الآن مع الاقتباسات التي اتُّهم رسول الله بأنّه أخذها من المصادر المسيحية بقسميها المكتوبة والشفاهية[5]، ونبدأ بالجزء الأهمّ وهو ما يتعلق بالمسيح، ثمّ سائر الاقتباسات المزعومة.

---

[1] ينسب المذهب النّسطوري إلى الراهب نسطوريوس الذي انشق عن رأي الكنيسة بعد مجمّع نيقية وخالفها في طبيعة المسيح حيث اعتبره طبيعتين وأقنومين وشخصيتين، فمريم ولدت المسيح البشري وليس الإلهي، والذي صلب هو البشري وليس الإلهي فعقد مجمع إفسس سنة 431 للرد عليه؛ انظر: سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، ط2 2005، دار الأوائل، سورية، ص26-27.

[2] واشنطن أرفينج، مرجع سابق، ص101-102.

[3] ف. بودلي، الرسول حياة محمّد، مرجع سابق، ص39.

[4] غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، دط، 2018، وكالة الصّحافة العربية، مصر، ص156.

[5] وتبقى اقتباسات قليلة بالنّظر إلى ما زعموه مقتبسا من اليهودية، قال كلير تسدال: " إنّ تأثير العقيدة المسيحية الصّحيحة والأصيلة على القرآن وعلى الإسلام بشكل عامّ طفيفة جدّا، في حين نجد من جانب آخر أنّ التّراث المنتحل وبعض مبادئ العقائد الهرطقية يمكن الادّعاء بأنّها شكّلت واحدة من المصادر الأصلية للدّيانة المحمّدية"، مرجع سابق ص182-183، وإلى نفس الرّأي ذهب مايكل كوك، في كتابه محمّد بني الإسلام، مرجع سابق، ص115.

القسم الأوّل: ما يتعلّق بالمسيح ولادة وطفولة:

يزعم المستشرقون النّصارى أنّ رسول الله قد اقتبس أحداث ولادة المسيح وطفولته من إنجيل الطفولة لمتّى وإنجيل الطّفولة العربي، وإنجيل توما المنحول (إنجيل الطفولة لتوما)، ومن الاقتباسات التي ذكروها:

- حادثة ولادة المسيح تحت شجرة النّخلة في سورة (مريم:23)، ورد ما يشبهها في إنجيل متّى المنحول[1].
- حديث المسيح عيسى من المهد في سورة (مريم:29)، ورد في إنجيل الطّفولة العربي أنّ المسيح عيسى تكلّم في المهد[2].
- قصّة خلق الطّير من الطّين (آل عمران:49): حيث جاء في إنجيل توما أنّ المسيح حينما كان طفلا في الخامسة من عمره صنع 12 طيرا من الطّين يوم السّبت –وقد دنّس السّبت– ثمّ أمرها فطارت، كما وردت أيضا في إنجيل الطّفولة العربيّ، وهي منقولة عنه[3].

القسم الثّاني: ما يتعلّق بأمّه مريم عليها السّلام:

هناك حادثتان تتعلّقان بمريم عليها السّلام، ادّعى المستشرقون أنّ رسول الله اقتبسهما من إنجيلين منحولين وهما:

- حادثة الاقتراع على كفالتها وهي صغيرة الواردة في سورة (آل عمران:44)، ورد في إنجيل يعقوب الأوّلي ما يشبها، غير أنّ الاقتراع الوارد في إنجيل يعقوب كان على من يتزوّجها وليس على من يكفلها، فكانت من نصيب يوسف النّجار[4].

[1] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص147؛ جون سي، مرجع سابق، ص53.

[2] انظر: نفس المرجعين: ص143؛ ص52؛ وانظر: إسكندر شديد، مرجع سابق، ص50، ولكن ما تكلّم به المسيح في إنجيل الطفولة يختلف عمّا في القرآن.

[3] انظر: المونسنيور بولس الفغالي، طفوليات يسوع، مجلّة بيبليا، ع57، سنة2013، ص ص37-44، ص39.

[4] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص131؛ وانظر: إسكندر شديد، مرجع سابق، ص37.

• معجزة إطعام مريم الواردة في سورة (آل عمران:37)، ورد أيضا في إنجيل يعقوب الأوّلي أنّها كانت تتلقّى الطعام من يد الملائكة[1].

القسم الثّالث: ما يتعلّق بالعقيدة في المسيح:

• **إنكار حادثة صلبه:** يتّهم المستشرقون رسول الله أنّه أخذ موقفه في إنكار حادثة صلب المسيح وما يتعلّق بها من تفاصيل من الأناجيل الغنوصية[2]، وهي الأناجيل التي تنسب إلى الفرق الغنوصية[3]، وهي: الجماعات الدينية[4] المهرطقة (المبتدعة)، التي كانت من بين هرطقاتها إنكار صلب المسيح[5].

ويرى المستشرقون أنّ النّصارى الذين كانوا في مكّة، وتأثّر بهم رسول الله كانوا هراطقة، وحتّى الرّهبان النّساطرة الذين التقى بهم في الشّام كانوا كذلك، وهم من علّموه إنكار صلب المسيح.

---

[1] انظر: المرجعين السابقين، ص135، ص37.

[2] يقول إلياس المرّ: " القرآن لم يأت بجديد في شخصية المسيح والرّوح القدس، بل نقل من المبتدعين المسيحيّين ما جاؤوا به في خلافاتهم، فجمع أقوالهم ونجح..... ولسنا مغالين إذا قلنا أنّ محمّدا كان شارحا مسيحيا، نقل ما جاء به السّلف، فجمعه ونمّقه وأخرجه إخراجا لائقا بعد أن أضفى عليه شيئا من التّوراة والإنجيل ... اكتفى بلقب الرّاوي أو القصصي" ص206-210؛ ونقول لإلياس المرّ وغيره إذا كانت عقيدة القرآن في المسيح عليه السّلام مأخوذة عن هؤلاء المهرطقة، فمن أين جاءتهم هذه العقيدة؟ ومن أين لأمثال: نسطور وأريوس وأبيون وبيلاجيوس أن يعتقدوا ما اعتقدوه في المسيح، ممّا يوجد ما يماثله في القرآن الكريم؟ والجواب بلا شكّ أن مصدر القرآن ومصدرهم واحد وهو الوحي الإلهي، ويلحق بعقيدة القرآن في إنكار الصّلب عقيدته في الرّوح القدس (جبريل) وفي مريم عليهما السّلام.

[3] ومن بين الأناجيل الغنوصية نجد إنجيل توما، وهو غير إنجيل الطفولة لتوما، ويسمّى أيضا الكلمات الخفيّة ليسوع الحيّ اكتشف سنة 1946 بمصر في نجع حمّادي ويرجع إلى القرن 2 م، وقيل هو أقدم الأناجيل كلّها وهو أقرب المنحولات إلى الرسمية، ومنها إنجيل يوحنا، ويرجع إلى فترة ما بين القرنين 7و5 م؛ انظر: إسكندر شديد، مرجع سابق، ص173-193.

[4] هي جماعات تبنت المذهب الغنوصي نسبة إلى الكلمة اليونانية gnosticos، الذي يقوم على أساس " الرغبة في المعرفة الحقّة، لا بوصفها مجرّد استدلال عقلي مجرّد كالفلسفة، بل باتّحاد العارف بالمعرّف، وغايتها معرفة الله بهذه الصّورة"؛ حول هذه الجماعات وأفكارها المختلفة ينظر: مينا فؤاد توفيق، نظرة على الكنيسة المبكّرة، عرض لبعض الجوانب التّاريخية واللاهوتية في مصادرها الأولى من نهايات القرن الأوّل وحتّى مجمع نيقية325م، ط1، 2019، مدرسة الاسكندرية مصر، ص81 وما بعدها.

[5] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص156؛ جون سي، مرجع سابق، ص54؛ أبو موسى الحريري، مرجع سابق ص173-175.

• عودته آخر الزمان: يرى جون سي أنها مقتبسة من العهدين القديم والجديد، من نصوص (إشعياء 11 /1-9)، (1/32)،(18/16/32)، (أعمال الرّسل1/1-11)، (رؤيا 7/1)[1].

• المائدة النّازلة من السّماء: والتي جاء ذكرها في سورة (المائدة:112)، زعم تسدال أنّها مأخوذة من أعمال الرّسل[2].

القسم الرّابع: عقائد مختلفة:

من أمثلة العقائد نذكر ما يلي:

1- الملائكة: جاء ذكرها في لوقا في مواضع عديدة منها: (26/20)، (10/15)، وفي (متّى 30/22)[3].

لذلك زعم الحريري ومن معه أنّ رسول الله اقتبس ذكرها في القرآن من الأناجيل[4].

2- **اليوم الآخر**: يقول رودي بارت:" عقيدة القيامة ذات الأصول المسيحية"[5]، ويزعم أبو موسى الحريري أنّ ما في القرآن والنّصرانية حول أمور المعاد هو اتّفاق تامّ في الأوصاف والتّعابير والاعتقادات[6]، ثمّ ذكر أمثلته على ذلك:

- **أسماؤه**: تسميته بيوم الفصل من رواية فصل الخراف عن الماعز (متّى 32/25)، وتسميته بيوم الحساب (1بطرس5/4).
- **إخفاؤه**: ورد في (متّى36/24)، (44/24).

---

[1] انظر: جون سي، مرجع سابق، ص56.

[2] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص151.

[3] حول عقيدة المسيحيين في الملائكة ينظر: البابا شنودة الثّالث، الملائكة، سلسلة نبذات 10، ط1، 1998، الأنبا رويس الأوفست، القاهرة.

[4] أبو موسى الحريري، مرجع سابق، ص245.

[5] رودي بارت، مرجع سابق، ص66.

[6] انظر: أبو موسى الحريري، ص214 إلى ص247، وهو أطول جزء في كتابه حول الاقتباسات المزعومة، وقد أضفنا له بعض بعض المواضع التي ذكرها كلير تسدال، وتور أندري، وجون سي.

- **أشراط السّاعة الصغرى**: المجاعات والزّلازل المختلفة (متّى7/24).
- **أشراط السّاعة الكبرى**: النّفخ في الصّور (متّى31/24)، المتنبي الكذاب (الدّجال) (مرقص 21/13-22)، صيحة المخلوقات عند النّفخ في الصور (متّى30/24).
- **أهوال القيامة**: ذهول المرضعات (متّى19/24)، اسوداد الشمس، احمرار القمر، تساقط الكواكب، طيّ السّماء، زعزعة الجبال (رؤيا12/6-14)، (متّى29/24)، زلزلة الأرض (متّى 7/24)، تبديل الأرض بأرض جديدة والسّماء بسماء جديدة وزوال البحر (رؤيا1/21).
- **يوم الحساب**: فرار الأقارب بعضهم من بعض (متّى21/10)، قاعدة الحساب على حسب العمل (متّى27/16).
- **وصف الجنّة**: سعتها ودرجاتها ومنازلها الكثيرة، يزعم أنها منقولة من عظات أفرام السّرياني.
- **جهنّم وعذابها**: وأسماؤها وأوصافها وأبوابها السّبعة وسبب دخولها (الذّنوب) وكثرة أعدادها ومن يخلد فيها ومن لا يخلد، وأصحاب الأعراف وألوان العذاب فيها بدءا بالعذاب النّفسي، ثمّ العذاب الجسدي والسّلاسل والأغلال، (متّى22/5) و(لوقا5/12) و(مرقس43/9).

وحينما رأى أنّه قد أطال النّفس في هذه الاقتباسات، قال: " لا أقول أنّ القرآن العربيّ نقل مباشرة عن أفرام السّرياني أو عن سواه، ولا أقول أنّ محمّدا كان مطّلعا على شوارد الجنّة النّصرانية وأوصافها كلّها"[1]، ثمّ بعد هذا الاستدراك على نفسه زعم أنّ هذه الأوصاف كانت شائعة في الكنيسة السّريانية وهو ما يرجّح انتقالها مشافهة إلى محمّد.

[1] المرجع السابق، ص231.

القسم الخامس: العبادات والطّقوس (الليتورجيا)[1]:

يزعم الحريري أنّ هناك تقاربا كبيرا بين الإسلام والنّصرانية (وليس المسيحية) في جميع أركان الدّين وفي مختلف العبادات والشّعائر والفروض، وذلك راجع –حسبه- إلى أنّ " القرآن العربيّ يعتمد على كتب النّصارى وتقاليدها اعتمادا صريحا....... هذه الأركان موزعة في تعاليم التّوراة والتّلمود والأناجيل النّصرانية المنحولة سواء بسواء"[2]، ثم ذكر لذلك أمثلة منها:

- التّطهير بالغسل والوضوء: أخذه رسول الله عن النّصارى عامّة وعن الإبيونيّين خاصّة فقد كان عندهم وضوء التّطهير والغسل عند الجماع وفي المرض وغيرها، (مرقس2/7-8)[3].
- الصّلاة: صلاة الإسلام هي نفسها صلاة النّصرانية، جاء من تعاليم الرّسل " عَلَينا أنْ نُصَلِّي ثَلاثَ مَرَّات في اليَومِ"، وصلاة النّافلة في الليل مأخوذة منها أيضا ففي تعاليم الرّسل أيضا " أنّ صَلاَة الليل إنمّا هِيَ نَافِلَة"، وكانت القبلة نفسها ثم تحوّلت، صلاة الجماعة توجد في النّصرانية أيضا (متّى5/6)، (لوقا10/1)[4].
- الزّكاة: لم يرد ذكر الزّكاة بلفظها في الإنجيل، وإنّما جاء ذكر لفظ الصّدقة (متّى1/6-2) فأحال عليها المستشرقون.

---

[1] الليتورجيا هي: " فرع عن علم اللاهوت الذي يبحث في العبادة المسيحية وكلّ ما يختصّ بها" مثل: الصّلاة الجماعية والفردية، وترتيباتها وأسرارها وأماكنها وأدواتها وأوقاتها وأشكالها، ولها ارتباط بفروع أخرى كالقانون الكنسي والقسم العقائدي والتّاريخ التّفسيري، والقسم الخاصّ بالقوانين الليتورجية يسمى الطّقس، وهو خادم للعبادة ولا يقصد لذاته فهو أخصّ منها انظر: إبراهيم القمص تاوضروس، الليتورجيا من أجل الإنسان، ط1، 2013، مطبعة جي سي سنتر، مصر، ص24-25 وص37.

[2] انظر: أبو موسى الحريري، مرجع سابق، ص186، ويزعم أيضا أنّه قد جاء بجديد في هذا الباب(باب الاقتباس من الكتب النّصرانية وتقاليدها) وفي الحقيقة هناك من سبقه من المستشرقين إلى هذا الأمر، لكن يمتاز عمل الحريري بحسن الترتيب والتّبويب والمنهجية في العرض، مع سلامة اللغة وسلاسة التّعابير، لذلك اعتمدنا على عرضه ابتداء، وأضفنا عليه من كتب غيره ما لم يذكره.

[3] انظر: نفس المرجع، ص188.

[4] انظر: جون سي، مرجع سابق، ص101؛ إلياس المرّ، مرجع سابق، ص255.

• الصّيام: لم نعثر على من زعم اقتباسه من المسيحية بخلاف اليهودية كما سبق بيانه، ولعلّ السّبب في ذلك أنّ الصيام ليس واجبا في المسيحية، ومع ذلك قد وردت بعض النّصوص فيها ذكر الصوم في الإنجيل، مثل (متّى 16/6).

• الختان: هذه السنّة مارسها النّصارى وهي عندهم شرط أساسي للإيمان بالمسيح كما في أعمال الرسل(15/1-35)، ولكنّ المسيحيّين رفضوها اقتداء ببولس، كما في (1قور19/7)، وعن النّصارى أخذها رسول الله، والدّليل على ذلك أيضا أنّ هرقل في رؤياه قال: " إنّي رأيت الليلة حين نظرت في النّجوم ملك الختان قد ظهر"[1]، وقد كان يقصد رسول الله وهذه التّسمية كانت شائعة عند النّصارى، حيث كانوا يطلقون على الأساقفة لقب (أساقفة الختان)[2].

• تحريم شرب الخمر: يعتقد الإبيونيين أنّ الخمر حرام، ونقل عنهم إنجيل توما المنحول أنّ القربان عندهم لا خمر فيه، فهم يستعملون الخبز والماء مخالفين بذلك سنّة الكنيسة، لكنّها تصير عندهم حلالا في الجنّة استنادا إلى ما جاء في إنجيل متّى أنّ المسيح امتنع عن شرب الخمر حتى يشربها جديدة في ملك أبيه، وهو عين ما نجده في القرآن: تحريمها في الدّنيا و تحليلها في الآخرة[3].

• تحريم لحم الخنزير: اعتقد النّصارى تحريم لحم الخنزير اقتداء بشريعة موسى كما في رسل (20/15)، (25/21)، غير أنّ المسيحيين لم يفرّقوا بين صنوف المطعومات وألغوا الفوارق بينها فلم يفرقوا بين طعام مقدّس وآخر نجس، كما في (متّى11/15)، و(مرقس15/7-23).

والقرآن في هذا مقلّد للشّريعة الموسوية والنّصرانية ولم يأت بجديد[4].

• أحكام الزّواج والطّلاق: يزعم الحريري أنّ المشابهة بين القرآن والنّصرانية في هذا الباب شديدة وهي مع اليهودية أيضا، من ذلك:

- تحجّب المرأة ولزومها البيت.

---

[1] صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث رقم:7.

[2] انظر: أبو موسى الحريري، مرجع سابق، ص186-187.

[3] انظر: نفس المرجع، ص189-190.

[4] انظر: نفس المرجع، ص190-191.

- تحريم خروج المرأة سافرة، وإسراعها في السّير، ومحادثة المارّة، ولعن الأولاد، والصّياح وإن فعلت ذلك تطلّق.

- الطّلاق من حقوق الرّجل وهو مكروه.

- حرمة التّعدد بأكثر من أربع نسوة[1].

- تقديس الحجر الأسود: من الآثار النّصرانية حجر يسمى أيضا (الحجر الأسود)، وهو كناية عن (حجر) كان أبيضا يضعه النّصارى في (جرن العماد) ممثّلا المسيح ويوصف (بالحجر المنير) بحسب ما جاء في الإنجيل " وَقَدْ كَانَتْ هَذِهِ الصَّخْرَةُ هِيَ الْمَسِيحُ" (1قور 4/10)[2].

القسم السّادس: أعمال البرّ كالصّدقة والإحسان وغيرها:

يطلق الحريري العنان لقلمه المبدع في الخيال فيكتب بلا خوف: " إنّ تعاليم القرآن العربي في موضوع الحسنات والصّدقات وأعمال البرّ هي تعاليم نصرانية إبيونية في كلّ شيء"[3].

يقول هذا لأنّ جلّ من كتب عن هذه الفرقة من المؤرخين النّصارى يذكر أنّ من أعمالهم الجليلة التّواضع والصّدقة والكرم وحبّ الخير للنّاس، ومحاربة الشّهوات وغير ذلك من أعمال البرّ، ثم يبني على هذا الوصف التّاريخي لهم أنّهم أخذوا تعاليمهم هذه من التّوراة والإنجيل على حدّ سواء، وكذا من أقوال الآباء السّريان، وبعد ذلك ذهب يذكر تلك النّصوص التي تدعو إلى ما كان يقوم به الإبيونيون، ليعود بعدها مدّعيا أنّ القرآن العربيّ-كما يسمّيه- ما هو إلاّ ناقل لهذه الآداب، وبينه وبين إنجيل العبرانيّين المنحول " أكثر من وفاق في هذا الموضوع بل نقل صريح وتفصيل واضح"[4] فعنه نقل صراحة، ثم فصّل بوضوح ما نقل.

---

[1] انظر: المرجع السابق، ص193-194؛ وقد خالف منهجه وأحال في هذه الاقتباسات إلى التّلمود وهو ليس مصدرا نصرانيا.

[2] انظر: نفس المرجع، ص198.

[3] نفس المرجع، ص201.

[4] نفس المرجع، ص204.

وليس هذا فحسب بل قد نقل أيضا عن إنجيل متّى وإنجيل لوقا الرّسميين كلّ ما يتعلق بوجود الصّدقات والحسنات، وضرورة الإيمان لتحقيق النّجاة والخلاص، يقول: " تعاليم القرآن هذه هي إيّاها تعاليم إنجيلي متّى ولوقا الرّسميين"[1].

القسم السّابع: أمثال وعبارات وألفاظ:

كعادته الحريري في التّوهم يستمر في دعوى الاقتباس وينقلنا هذه المرّة إلى قسم جديد وهو قسم الأمثال ويرتقي هذه المرّة درجة كبيرة حينما زعم أنّ الذي يقف على هذه الأمثال ويقارنها بأمثال الإنجيل سيتأكّد " لا من معرفة محمّد بالأجواء النّصرانية وحسب، بل من اعتماده إنجيلا مكتوبا كان بين يديه، هذا الاعتماد يقوم على النّقل الحرفي كما هو معروف اليوم، بل على حرّية تامّة في التّصرف، لكأنّ القرآن في نقله يعلّق على الإنجيل ويفسّر لسامعيه"[2] ، ثم حاول أن يجد دليلا على هذا الاقتباس الحرفي المزعوم، وفعلا وجده-حسب ظنّه- في قوله تعالى:﴿ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾(إبراهيم:27) مأخوذ من الإنجيل في قوله: " فَكَلَّمَهُمْ كَثِيرًا بِأَمْثَال " (متّى3/13)، وقوله تعالى عن محمّد وأصحابه: ﴿وَمَثَلُهُمْ فِي ٱلْإِنجِيلِ﴾ (الفتح:29).

ويبني عليه أنّ الدّعوة بضرب الأمثال أخذها رسول الله من الإنجيل مباشرة، وهذا ما يدلّ عنده على أنّ رسول الله كان بين يديه إنجيل مكتوب ينقل منه حرفيا ثم يعلّق ويفسّر.

وبعد هذا التّقرير المزعوم، شرع يضرب أمثلة على هذه الأمثال ونختار منها أهمّها[3]:

- تشبيه المنافقين بالصمّ البكم العميّ، مأخوذ من الإنجيل في قوله: " مِنْ أَجْلِ هذَا أُكَلِّمُهُمْ بِأَمْثَال، لأَنَّهُمْ مُبْصِرِينَ لاَ يُبْصِرُونَ، وَسَامِعِينَ لاَ يَسْمَعُونَ وَلاَ يَفْهَمُونَ " (متّى 13/13).
- النّهي عن الرّياء كما في سورة (البقرة: 274-270)، نظيره في الإنجيل " فَإِذَا تَصَدَّقْتَ عَلَى أَحَدٍ، فَلاَ تَنْفُخْ أَمَامَكَ فِي الْبُوقِ، كَمَا يَفْعَلُ الْمُرَاؤُونَ فِي الْمَجَامِعِ وَالشَّوَارِعِ" (متّى2/6).
- ولوج الجمل في سمّ الخياط (الأعراف: 38) مثل إنجيلي وارد في (متّى23/19-24).

[1] انظر: المرجع السابق، ص207.
[2] نفس المرجع، ص248.
[3] انظر: نفس المرجع، ص248-256.

- طلب المغفرة بقولنا (ربنا اغفر لنا) الوارد كثيرا في القرآن مأخوذ من الإنجيل: " وَاغْفِرْ لَنَا خَطَايَانَا " (لوقا 4/11).

- النّهي عن تقديم محبة الآباء والأبناء على محبة الله تعالى (التوبة: 24)، نظيره في الإنجيل " مَنْ أَحَبَّ أَبَاهُ أَوْ أُمَّهُ أَكْثَرَ مِنِّي، فَلاَ يَسْتَحِقُّنِي. وَمَنْ أَحَبَّ ابْنَهُ أَوِ ابْنَتَهُ أَكْثَرَ مِنِّي، فَلاَ يَسْتَحِقُّنِي" (متّى10/37-38).

القسم الثّامن: متفرّقات: نذكر منها:

- حينما دخل رسول الله المدينة لما قدمها مهاجرا من مكّة وكان راكبا على ناقة، كان مقلّدا للمسيح في دخول أورشليم، حيث دخلها راكبا على جحش، (مرقس11/1-11)[1].

- ليلة القدر أخذها الإسلام عن ليلة الغطاس المقدّسة المسيحية، وتسمى عندهم ليلة القدر أيضا ويعتقدون أنّ الملائكة والمسيح يسوحون في الأرض[2].

- قصّة أصحاب الكهف هي نفسها قصة النّيام السبعة في التّراث المسيحي السّرياني[3]، وقد أخذها رسول الله من التّراث الشّفهي الذي نقل عن المسيحيّين في مكّة، وتعود القصّة في أصلها إلى كاتب سرياني يدعى يعقوب السّروجي(451-521)[4] في عِظة نشرت في كتاب بعنوان: " أعمال القدّيسين"[5].

---

[1] انظر: إلياس المرّ، مرجع سابق، ص213.

[2] انظر: نفس المرجع والصفحة.

[3] للمقارنة بين القصّتين والوقوف على أوجه الاختلاف بينهما ينظر: شادية توفيق حافظ، قصّة أهل الكهف في المصادر السّريانية ومقارنتها بالمصادر الإسلامية، مجلّة الدّراسات الشّرقية، ع5، 1987، ص ص127-170.

[4] ولد في قرية كورتم على ضفاف نهر الفرات، كان أديبا وخطيبا وشاعرا وكاتبا وواعظا، له الكثير من المواعظ في مواضيع مختلفة، انظر: القس أغسطينوس البرموسي، القدّيس يعقوب السّروجي، سيرته-أقواله، ط1، 1988، الأنبا رويس الأوفست مصر، ص13 وما بعدها.

[5] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص124. والكتاب لم نعثر عليه.

المبحث الثّالث: المصادر الوثنية والشّرقية القديمة وما زُعم أنّه مقتبس منها:

لم يكتف المستشرقون بما أوردوه من مصادر لأنّهم لم يستطيعوا القضاء على كل حسنات الإسلام فقد بقي منه بعضها لم يجدوا له ما يشبهه في مصادرهم، فواصلوا البحث عن منابع هذه الاقتباسات المزعومة، ووضعوا مقدّمة مفادها أنّ البلاد العربية عموما ومكّة خصوصا كانت مركزا مهمّا في البلاد الشّرقية، تمرّ عبرها قوافل التّجارة وتنزل للرّاحة فيها لوجود ماء زمزم، فكان يلتقي العرب مع الشّعوب الشّرقية، فيأخذون عنهم الأساطير والقصص والمعتقدات الدّينية-وربما نسخا من كتبهم المقدّسة- تلك التي صارت مع بقايا الوثنية العربية مصدرا من مصادر القرآن الكريم.

المطلب الأوّل: المصادر الوثنية:

كان العرب يرحلون إلى ما جاورهم من البلاد التي كانت واقعة تحت سيطرة الفرس ويعودون من رحلاتهم تلك وقد حفظوا أساطير البلاد التي دخلوها، كما أنّ الوافدين الأجانب إلى بلادهم سواء للإقامة فيها أو الارتحال عبرها قد نقلوا أساطيرهم أيضا، تلك الأساطير التي صارت فيما بعد على أفواه العرب يتناقلونها على شكل تقاليد شفاهية تحفظ -على عادة العرب في الحفظ- وتروى في الأسواق والتّجمعات والرّحلات، زعم المستشرقون أنّها كانت مصدرا للقرآن على النّحو التالي:

أوّلا: الأساطير العربية القديمة (التّقاليد الشّفاهية):

نقف مع واشنطن أرفينج الذي يريد أن يجعل من هذه التّقاليد مصدرا للقرآن الكريم كما كانت التّقاليد الشّفاهية اليهودية مصدرا لكتابهم المقدّس، ونقرأ له قوله: " وهذا يحتّم علينا شرحا أوضح للكعبة وشؤون رعايتها وأصول ذلك وشعائره، والتّقاليد وحتّى الخرافات التي كانت متّصلة بكلّ هذا في الجاهلية، وصلة هذا الأمر مع الإسلام"[1]، وبعد أن ذكر ما زعمه من تقاليد عربية حول قصة إبراهيم وابنه إسماعيل وبناء الكعبة وغيرها، زعم أنّ نشأة رسول الله في بيت سدنة الكعبة جعلت شعائرها " مرتبطة بمسلّمات فكره حول القداسة"[2].

[1] انظر: واشنطن أرفينج، مرجع سابق، ص89.

[2] نفس المرجع، ص94-94.

ولم يكتف واشنطن بالتّقاليد المكّية فقط، بل جعل من مركزية مكّة وإقبال النّاس عليها والتقائهم فيها، سواء في رحلات الحجّ التي كانت قبل الإسلام أو في رحلات التّجارة سببا مباشرا في تأثّر رسول الله بكلّ ما كان يفد إلى مكة من معارف دينية آنذاك، وكعادته في التّلاعب يبدأ بوصف رسول الله بصفات جليلة " سريع الملاحظة والخاطر"، " يتمتع بخيال خصب واسع"، وهو ما أهّله لاستيعاب كلّ ما كان يدور في مكّة من معارف حيث " استوعبها جميعها بشغف وحواها بذاكرة أخّاذة"[1].

أمّا الحكايات فقد زعم أنّ العرب في رحلاتها التي كانت تقطع الفيافي والقفار والمساحات الشّاسعة كان لابدّ لها من إطلاق العنان لخيالها لرواية القصص والأخبار وما يعرفونه من حكايات الجنّ ومن عجائب وغرائب حدثت في الماضي، وحينما قرّر هذا الجوّ نقلنا إلى حضور رسول الله معهم، وهو ذلك الشّخص صاحب الذّاكرة القويّة والذّهن الخارق، تلك الصّفات أهّلته أن يحفظ عنهم كلّ الذي قالوه ثم أعاده في القرآن، ولا مصدر له الاّ تلك الحكايات[2].

ومن أمثلته على تلك التّقاليد والحكايات:

- قصّة صالح مع قومه ثمود.
- قصّة أصحاب السّبت: جماعة اليهود الذين كانوا يسكنون مدينه إيليا التي تقع بمحاذاة البحر الأحمر التي خالفت أوامر الله واصطادت السّمك يوم السّبت، وقد نهوا عنه، فمسخوا قردة وخنازير[3].
- وهناك قصص أخرى صارت عند واشنطن بمثابة ما أطلق عليه التّقاليد الشّفاهية العربية " التي تتضمّن إيمان القبائل الدّيني"، والتي كانت تساعد المتعلّم على إتمام معلوماته وبناء حياته، ولا شكّ أنّ المقصود الأوّل عنده هو رسول الله ومن أمثلة على هذه التّقاليد الدّينية:
- قصّة آدم وزوجه حواء وهبوطهما من الجنة.

---

[1] المرجع السّابق، ص94-95.

[2] انظر: نفس المرجع، ص97-100.

[3] قارن بما جاء في سورة الأعراف:163-166.

- قصّة الخليل إبراهيم وزوجه هاجر، وحفر زمزم، وبناء الكعبة وتقديس الحجر الاسود.... وغيرها[1].

وممن كان لهم رأي في قضية التّقاليد العربية نجد نولدكه، ومن أمثلته عليها:

- الأساطير القديمة حول الجنّ.
- قصص عاد وثمود وسيل العرم.

ويزعم أنّه أخذها وبدّلها تبديلا تامّا، ولا يذكر النّبي صالح لأنّه يزعم أنّه من اختراع رسول الله[2].

ثانيا: شعائر الجاهلية وأحكامها:

ليست الحكايات العربية القديمة وحدها مصدرا للقرآن الكريم عند المستشرقين، بل حتّى ما كان عليه العرب من شعائر وطقوس بقيت عندهم من دين الخليل إبراهيم لم تشبها شائبة الشّرك وكان أكثرها مرتبطا بالكعبة والحجّ اليها، أو ما كانوا ينظّمون به أمور حياتهم ممّا له صله ببقايا الأحكام التي ترجع إلى دين الخليل إبراهيم، هذه الشّعائر والأحكام أراد المستشرقون أن يجعلوها مصدرا من مصادر رسول الله في تأليف القرآن، وسنعرضها في قسمين:

1- الشّعائر والطقوس:

نستهل هذا القسم بقول كلير تسدال: " ثمّت كثير من الممارسات الأخرى استعارها الإسلام من العرب من العصور القديمة وليس مبالغة أن قلنا أنّ معظم الشّعائر الدّينية والطّقوس التي تسود الآن في جميع أنحاء العالم المحمّدي هي مماثله لتلك التي كانت شائعة في الجزيرة في العصور السّاحقة"[3].

ويرى موير أنّ رسول الله لم يتخلّ عن الوثنية[4].

أمّا فلهاوزن فقد أفرد عملا مستقلا لمناقشة هذه القضية عنونه بعنوان مثير: " بقايا الوثنية العربية" عمد من خلاله إلى أن يقرّر أنّ الاسلام -حسبه- ما هو إلاّ صورة متطوّرة عن الدّيانة العربية

[1] انظر: المرجع السابق، ص91-93.

[2] انظر: تيودور نولدكه، مرجع سابق، ج1 ص18.

[3] كلير تسدال، مرجع سابق، ص36.

[4] See: wiliam muir, op. cit, vol2 p154.

يقول هانس كراوس: " ويعدّ كتاب بقايا الوثنية العربية بالنسبة لعلم العهد القديم أهمّ كتاب في هذا الاتّجاه البحثي، فهو ينقل أدلّة قوية موضّحة من مجال الدّيانة العربية القديمة على أقدم دين في إسرائيل"[1]، فالأمر عنده سواء كما تطورت ديانة بني إسرائيل تطورت الدّيانة العربية.

ومن أمثلة هذه الشّرائع ما كان ماثلا في ركن الحجّ وشعائره المعروفة التي يقول عنها جون سي: " وهي كلّها مقتبسه عمليا من طقوس العرب الوثنية"[2]، ويقول فلهاوزن وهو يتحدث عن الإسلام: " دخل في الإسلام مركز للشّعائر وعيد وثني شعبي"[3]، يقصد شعائر الحج.

وإلى هذا الرّأي[4] ذهب كل من مرغليوث في كتابه " التّطور المبكّر للمحمّدية"[5]، وفنسنك في مقالتيه في دائرة المعارف عن الحجّ وعن الإحرام[6] وفرانتس بول في مقالته بعنوان الجمرة في دائرة المعارف أيضا[7]، وجوزيف شاخت يزعم أنّ رسول الله لم يغيّر أعراف مكّة، وأنّه اقتبس من قوانينها قوانينها القديمة[8].

ومن الأمثلة أيضا صيام شهر رمضان، الذي يقول عنه جون سي: " فإنّ شهر رمضان قد حدّد وفق عادة قريش، كونهم كانوا يقضون هذا الشّهر –وكذلك محمّد– على جبل حراء في كلّ سنة أيام الجاهلية"[9].

---

[1] هانس كراوس، مرجع سابق، ج1 ص375.

[2] جون سي، مرجع سابق، ص182.

[3] فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، مرجع سابق، ص18.

[4] لدحض هذا الرأي المتمثّل في دعوى اقتباس شعائر الحج من طقوس الجاهلية بتفصيل أكثر، ينظر: عبد الرحمن بدوي، دفاع عن محمّد ضد المنتقصين من قدره، ترجمة: كمال جاد الله، د ط، د س، الدّار العالمية للنّشر، ص169 وما بعدها.

[5] See: D.S. Margoliouthe, The Early Development of Mohammedanism,1914, Williams and Norgate, London, p135.

[6] انظر: موجز دائرة المعارف، مادة الإحرام، ص457، مادة الحج، ص3456.

[7] انظر: نفس المرجع، مادة الجمرة، ص3181.

[8] See: Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law, 1983, Oxford University Press, USA, p11, p20-21.

[9] جون سي، مرجع سابق، ص109.

2- القوانين والأحكام:

من ذلك:

- أحكام الزّواج: كتحريم نكاح الأمّهات والبنات واستقباح الجمع بين الأختين والزّواج بزوجه الأب وتشريع التّعدد.
- أحكام البيوع والمعاملات التّجارية: يرى جوزيف شاخت أنّ القرآن الكريم اقتبس من المعاملات التّجارية التي كانت سائدة في مكّة مصطلحاتها وأحكامها وقوانينها، ومن اليسير عنده أن يستخرج هذا التّوافق بين أحكام القرآن وأحكام الجاهلية التي كانت تشكّل قانون التّجارة الجاهلي مثل: أركان العقود، والعقود الرّبوية كالنّسيئة والمضاربة وخيار المجلس وأحكام الدّيون ويشير إلى أنّ بعض هذه الأحكام مضمّن في الحديث النّبوّي[1].
- حكم قطع يد السّارق[2].

المطلب الثّاني: دعوى الاقتباس من شعراء الجاهلية:

كانت البيئة العربية قبل البعثة النّبوية بيئة الشّعر والفصاحة والبيان، تُلقي العرب أشعارها تحفظها وترويها وتعلّق المشهور منها على جدران الكعبة، أرسل الله إليهم رسولا بلغتهم، لم يكن شاعرا ولا راويا له، ولا حافظا لقصائده، أنزل عليه كتابا بلغتهم، شهد المنصفون منهم أنّه ليس كتاب شعر بل هو أعلى منه وأحلى، تحدّاهم الله أن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا، ولن يقدروا ولو كان الجن لهم عونا ونصيرا.

ثمّ جاء مستشرق أعجمي فرنسي وهو كليمان هوار(1854-1926) Clément Huart بواحدة من الغرائب، وهي زعمه أنّه اكتشف مصدرا جديدا للقرآن الكريم، وهو شعر أميّة بن أبي الصّلت[3]، وينقل عنه أعجمي آخر وهو هـ.هـ. براو H.H. Brau، في دائرة المعارف الإسلامية في

[1] انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، مادة بيع، ص2054-2055.

[2] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص39.

[3] See: Clément Huart, une Nouvelle Source de Qoran, Journal asiatique, S2, T4 ,p p125-167.

مقاله الذي كتبه عن أميّة بن أبي الصّلت أنّ شعره والآراء والموضوعات الدّينية الواردة في القرآن متطابق تماما كلمة بكلمة، وهو ما أثار في نظره قضية مهمّة أدّت إلى تساؤل مهمّ: من أخذ عن الآخر؟ هل أخذ القرآن عن أميّة أم هو الذي أخذ عن القرآن؟[1]

فإلى الرّأي الأوّل ذهب كليمان هوّار وتبعه آخرون وزادوا عليه شعراء آخرين كامريء القيس.

أوّلا: دعوى الاقتباس من شعر أميّة بن أبي الصّلت:

كان أمية من الحنفاء الشّعراء، اتُّهم رسول الله بالاقتباس منه مرّتين، مرّة لكونه حنيفا، والأخرى لكونه شاعرا، ونبدأ بذكر كونه شاعرا وبذكر الأبيات التي تتشابه مع القرآن الكريم[2].

يقول أميّة:

خلق الليل والنّهار فكلّ ... مستبين حسابه مقدور

ثمّ يجلو النّهار رب رحيم .... بمهاة شعاعها منشور

زعموا أنّ المعنى مشابه لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِے خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَۖ كُلٌّ فِے فَلَكٍ يَسْبَحُونَۖ﴾ (الأنبياء:33).

يقول أميّة:

ولا سليمان إذ تجري الرّياح به .... والجنّ والإنس فيما بينها مرد

زعموا أنّه مشابه لقوله تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِے بِأَمْرِهِۦٓ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلتِے بَٰرَكْنَا فِيهَاۖ وَكُنَّا بِكُلِّ شَےْءٍ عَٰلِمِينَۖ﴾(الأنبياء:80).

وحتّى لا نطيل في ذكر الأبيات، فإنّ شعر أميّة المنسوب إليه يدور حول عدّة مواضيع تلتقي مع المواضيع القرآنية، كخلق الكون وخلق السّماوات والأرض، ووصف العالم الآخر والحساب وما

[1] انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، مادة أمية بن أبى الصلت، ص1202.

[2] انظر: مصطفى حجّي، قرآن محمّد وشعر أميّة بن أبي الصلت، مجلّة الحوار المتمدّن، ع 6193، سنة 2019، مجلة إلكترونية على الرابط: https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=633416 بتاريخ: 2023/07/10.

يتلوه من ثواب أو عقاب في الجنّة أو النّار، وعن تأمّلات في حال العبد في الدّنيا والآخرة، وكذا إشارات إلى الأنبياء السّابقين وما حصل مع أقوامهم وغير ذلك[1].

ولإبطال هذه الدّعوى نفسح المجال لأقلام المستشرقين في لحظات إنصاف منها لرسول الله وللقرآن الكريم.

- كارل بروكلمان صاحب موسوعة تاريخ الأدب العربي تحت عنوان أميّة بن أبي الصّلت يقول " زعم كليمان هوّار أنّ شعر أميّة كان من مصادر القرآن وهذا غير صحيح، ولكنّ الحقّ ما ذكره تور أندريه"[2].

وينقل عن عدد من المستشرقين أنّهم ذهبوا الى نفس القول، منهم المستشرق السويسري ف. شولتهس(1868–1922) F. Schulthess في بحث أعدّه لندوة تكريم نولدكه.

ومنهم أيضا المستشرق الرّوسي ج فرانك كامينتسكي (1880–1937) J. Frank- Kamentzk في رسالته للدّكتوراه سنة 1911، والتي كانت حول العلاقة بين القرآن الكريم والشّعر المنسوب إلى أميّة[3].

ومنهم أيضا تور أندري في كتابه أصول الإسلام في بيئته المسيحية في طبعته الألمانية سنة 1926[4].

- براو يصف هذا الاقتباس بأنّه زعم بعيد الاحتمال، ويعطى جوابا على هذا التّشابه مفاده أنّ أميّة كان يستقي من مصادر أخرى قد تكون مكتوبه أو مروية، ولم يقتبس من القرآن[5].

---

[1] انظر: بهجت عبد الغفور الحديثي، أميّة بن أبي الصّلت حياته وشعره، ط1، 2009، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي، ص94 وما بعدها.

[2] كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار، ط4، د س، دار المعارف، جامعة الدول العربية، ج1 ص113.

[3] انظر: نذير جعفر، الدّخيل والأثيل في شعر أميّة بن أبي الصّلت، منشورات الهيئة العامة السّورية للكتاب، وزارة الثقافة – دمشق 2012، ص6.

[4] انظر: كارل بروكلمان، مرجع سابق، ج1 ص113-114.

[5] انظر: موجز دائرة المعارف، مرجع سابق، ص1203.

واتّفقوا جميعا على أنّ هذا الشّعر المشابه للقرآن الكريم هو منحول على أميّة ابن أبي الصّلت وليس من أشعاره البتّة.

- تيودور نولدكه في كتابه تاريخ القرآن ورغم تحامله الشّديد على رسول الله وعلى القرآن إلا أنّه ينفي هذا الاقتباس، ويحكم على تلك القصائد المنسوبة إلى أميّة بأنّها مزوّره تحت تأثير القرآن[1].

فهؤلاء ستّة من المستشرقين أبطلوا دعوى الاقتباس النّبوي من شعر أميّة.

أمّا علماء الإسلام فقد أبلوا بلاء حسنا في ردّ كل شبهه عن القرآن الكريم ولم تفتهم هذه الشّبهة أيضا وممّن ردّ عليها:

- محمّد عرفه في تعليقه على ما كتبه براو في دائرة المعارف الإسلامية[2].

- طه حسين في كتابه " في الشّعر الجاهلي" ردّ على مزاعم هوّار وبيّن أنّ هذه القصائد منحولة على أميّة وليست من أشعاره إطلاقا، ويتعجّب طه حسين من المستشرقين كيف يردّون أخبار السّيرة الصّحيحة إذا كانت لا تخدم مصالحهم ويتمسّكون بأخبار واهية لا زمام لها ولا خطام إذا كانت تصبّ في صالح الطّعن في الإسلام والانتقاص منه، وكان صريحا جدّا حينما بيّن أنّه يتكلّم عن هذه المسألة ليس لكونه رجل دين وإنّما لكونه رجل أدب عالم بالشّعر خاصّة شعر الجاهلية[3].

- الأستاذ بهجت الحديثي تحدّث أيضا عن الانتحال في شعر أميّة الدّيني وبيّن أنّ بعض هذه القصائد نُحلت ونسبت إليه بعد الإسلام، وممّا يرجّح ذلك ركاكه ألفاظها، وبعدها عن أسلوب أميّة المعروف عنه[4].

وبعيدا عن قضية الانتحال، فإنّ هذا الاقتباس المزعوم لو حصل منه شيء -ولو كان قليلا- لكان أميّة أولى النّاس بفضحه والتّشهير به وربّما كتابة الشّعر حوله، كما كتب في رثاء المشركين الذين قتلوا في غزوه بدر وهو صحيح ثابت عنه، نقول هذا لأنّ وفاته تأخرت إلى السّنة الثّامنة من هجرة

[1] انظر: تيودور نولدكه، مرجع سابق، ج1 ص18.

[2] انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، مادة أمية بن أبي الصلت، ص1202.

[3] انظر : طه حسين، في الشعر الجاهلي، ط2، 1998، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ص93-96.

[4] انظر: بهجت الحديثي، مرجع سابق، ص102.

رسول الله وقيل التّاسعة، ومات كافرا، فقد ثبت في صحيح مسلم أنّ رسول الله قال عنه: "كاد أميّة بن أبي الصّلت أن يسلم، أو فلقد كاد يسلم في شعره"[1].

وإذا علمنا أنّ معظم ما زعموا أنّه مأخوذ من شعر أميّة ردّوه إلى السّور المكّية التي تتحدّث عن الآخرة وأحوالها وخلق الكون وغير ذلك، فهل يمكن أن يصبر أميّة على هذا الاقتباس كلّ تلك المدّة والتي تفوق على الأقل 15 سنة، خاصّة وأنّ أهل السّير قد نقلوا أنّه كان حاسدا لرسول الله ومعاديا له، لأنّه ظنّ أنّ رسول الله قد أخذ مكانته التي كان يسعى اليها[2].

ثانيا: دعوى الاقتباس من شعر امرئ القيس:

زعم المستشرق كلير تسدال أنّ رسول الله قد اقتبس من شعر امرئ القيس بعض الأبيات وضمّن معانيها في القرآن الكريم ومن أمثلته على ذلك:

قول امرئ القيس:

دنت الساعةُ وانشقَّ القمر... عن غزالٍ صاد قلبي ونفر

مرَّ يوم العيد في زينته............ فرماني فتعاطى فعقر

بسهامٍ من لِحاظٍ فاتكٍ........ فتَرَكْني كهشيمِ المحتظِر

وإذا ما غاب عني ساعةً.... كانت الساعةُ أدهى وأمرّ

وواضح حسب زعمه التّشابه بينها وبين ما جاء في بعض آيات سورة القمر:46/31/29/1.

وقول امرئ القيس أيضا:

أقبل والعشّاقُ من خلفه... كأنّهم من كل حدبٍ يَنْسلون

وجاء يوم العيد في زينته........ لمثل ذا فليعملِ العاملون

يتشابه مضمون البيتين مع مضمون الآية: 96 من سورة الأنبياء، والآية:61 من سورة الصّافات.

---

[1] صحيح مسلم، كتاب الشعر، حديث رقم: 2255.

[2] انظر: بهجت الحديثي، مرجع سابق، ص65.

ولن نطيل في ذكر الأبيات، ونعود إلى تسدال نفسه لأنّ كلامه ينقض آخره أوّله، فقد أشار في ختام مبحثه إلى حقيقتين مهمّتين ولكنّه أوردهما بصيغة التّمريض والتّضعيف، أولاهما: التّشكيك في نسبة هذه الأبيات إلى امرئ القيس، وثانيهما: استبعاده أن يغامر رسول الله بالاقتباس من شاعر مشهور معروف كامرئ القيس، ثمّ يقول: " فإنّ ميزان الاحتمالات يميل بالتّأكيد إلى افتراض أنّ محمّدا بريء من تهمة الانتحال المتهوّر التي اتّهم بها"[1]، ويعترف في الهامش أنّ السّير تشارلز ليال (1845-1920) Sir. C. lyall[2] كان السّبب في تراجعه عن دعوى الاقتباس المزعومة لأنّه بعث له برسالته يبيّن له من خلالها أنّ هذه الأبيات لا تصح نسبتها لامريء القيس ورغم هذا الاعتراف فإنّه استمرّ في إلقاء الشّكوك في نفوس قرّائه، فينقل أنّ القس زويمر أكّد له أنّ هذه الأبيات صحيحة النسبة لامريء القيس.

وحتّى نزيل هذه الشّكوك، فقد بحثنا فيما طبع من كتب حول ديوان امريء القيس ولم نجد أثرا لهذه الأبيات ولا لما زعمه زويمر، ولم نعثر عليها حتّى في المزيد على الأصول ولا في المنسوب إليه [3].

ممّا يرجّح أنّ نسبة هذه الأبيات لامريء القيس جاءت متأخّرة، ولعلّها من وضع المستشرقين أنفسهم، كما أنّ هذه الأبيات ساقطه لغة ووزنا، فليست لغتها من لغة العرب في الجاهلية ولا أوزانها ممّا تلتقي مع أوزان الشّعر المعروفة عندهم، وليس هذا محلّ بسط تفاصيل ذلك[4].

---

[1] كلير تسدال، مرجع سابق، ص41.

[2] مستشرق إنجليزي متخصص في الشّعر الجاهلي له كتاب " ترجمات للشّعر العربي القديم فبل الإسلام" نشره سنة 1885 ترجم المعلقات السبع سنة 1877؛ انظر الرابط: https://robinsaikia.wordpress.com/2021/04/28/charles-james-lyall-and-pre-islamic-arabian-poetry/ بتاريخ: 2023/07/22.

[3] من ذلك: ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح أبي سعيد السكري(ت 275هـ)، دراسة وتحقيق، أنور عليان، محمّد الشّرابكة، ط1، 2000، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات، ص785 قسم الملاحق المتعلقة بالمزاد على الأصول والمنسوب؛ ديوان امرئ القيس بتحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط5، دس دار المعارف، مصر.

[4] وحتّى طه حسين في كتابه "في الشّعر الجاهلي" حينما تحدّث عن نسبة الشعر زورا لامريء القيس لم يذكر هذه الأبيات، انظر: ص144 وما بعدها.

المطلب الثّالث: دعوى الاقتباس من الحنفاء:

يقول واط "وللحنفاء أهمّية في دراسة حياة محمّد"[1]، لا شكّ أنّ هذه الأهمّية تتمثّل حسب واط وشيعته في أنّهم يسعون من خلال البحث فيها أن يصلوا إلى إثبات الأثر الذي مارسه هؤلاء على رسول الله، فكلير تسدال في ذكره للحنفاء يذكر زيد بن عمرو بن نفيل ويزعم أنّه مارس قدرا من التّأثير على محمّد وتمنّى أن لو كان ذلك التّأثير أكبر ممّا كان[2]؛ فمن هم هؤلاء الحنفاء؟ وهل حقا كان لهم تأثير على رسول الله؟

أوّلا: من هم الحنفاء؟

ما جاء في وصفهم والحديث عنهم في كتب السّير والأخبار يتلخّص في أنّهم جماعة كانوا قبل الإسلام أنكروا عبادة الأوثان ووحدوا الله، ومالوا[3] عن عادات وشرائع أقوامهم وتمسّكوا بشعائر الخليل إبراهيم كالحجّ والصّوم والختان، وحرّموا الخمر وذبائح الأصنام، ومارسوا التّأمّل والتّحنّث[4]. ولم يكونوا يهودا ولا نصارى، بل كانوا على ملّة التّوحيد، وهم المنسوبون إلى الحنيفية والواحد منهم حنيف، وكان عددهم قليل جدّا بلغ 12 رجلا على أقصى تقدير، ولم يكونوا في مكّة فقط، ومن كان منهم مكّيا لم يعرف له قرار فيها، لأنّهم رحلوا خارجها بحثا عن الدّين القويم[5].

---

[1] مونتمغري واط، محمد في مكة، مرجع سابق، ص256-257.

[2] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص235.

[3] ونلاحظ أن أصل كلمة حنيف في لغة العرب هو الميلان، يقال حنف أي مال، وقد يكون الميلان من الشر إلى الخير أو العكس، انظر: ابن منظور، مرجع سابق، ج3 ص363.

[4] انظر: عماد الصباغ، الأحناف دراسة في الفكر الدّيني التّوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام، ط1، 1998، دار الحصاد، سوريا، ص32.

[5] انظر: نهال خليل الشّرابي، أزهار هادي فاضل، التّأثير الدّيني للحنفاء في مكة قبل ظهور الإسلام، مجلّة سرّ من رأى، جامعة سامراء، مج4 ع9، سنة2008، ص ص104-122، ص106-107.

ويذهب كلير تسدال إلى أنّ هؤلاء الحنفاء امتنعوا عن الدّخول في اليهودية أو النّصرانية لسببين الأوّل منهما هو تمسّكهم بالقومية والقبلية ورفضهم لدين الأجنبي، والثّاني هو ما كانوا يرونه في هذين الدّيانتين من مخالفات، ويصفهم بأنهم كانوا إصلاحيين[1].

ويشاركه في الرأي تقريبا فرانس بول حيث يقول: " ويمكن أن نرجّح أنّ كلمة حنيف كانت قبل عهده، تدلّ على القوم الذين رفضوا النّصرانية واليهودية"[2].

ولكن هناك فريق من المستشرقين حاولوا نسبة الحنفاء إلى إحدى الدّيانتين اليهودية أو النّصرانية ومنهم من أشار إليهم فرانس بول في نفس المقال، وعلى رأسهم فلهاوزن الذي يرى أنّ كلمة حنيف كانت تدل في أصلها على الرّاهب النّصراني، أما هرشفيلد ولِيال فيرجعان أصل الكلمة إلى اليهودية[3]

والحقّ ما ذهب إليه تسدال وفرانتس بول لأنّه الموافق لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيّاً وَلاَ نَصْرَانِيّاً وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفاً مُّسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾(آل عمران:66).

ومن الحنفاء الذين اشتهروا في مكّة واتّهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأخذ عنهم والاقتباس منهم نجد: زيد زيد بن عمرو بن نفيل، قسّ بن ساعدة، أميّة بن أبي الصّلت، عبد المطلب بن هاشم، كعب بن لؤي، عبيد الله بن جحش.... وغيرهم، وكان لهؤلاء الحنفاء محاولات دعوية في مكّة، فقد كانوا يدعون النّاس إلى الرجوع إلى دين الخليل إبراهيم، بإقامة توحيد الله وترك عبادة الأصنام وتطهير الكعبة منها، والتّخلي عن الانحراف الذي أصاب ملّة إبراهيم، مثل وأد البنات وشرب الخمور والذّبح للأصنام وغيرها، ولم يكونوا يدعون إلى يهودية أو نصرانية أبدا كما زعم المستشرقون[4].

---

[1] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص229-230.

[2] موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، مادة حنيف، ص4394.

[3] انظر: نفس المرجع، ص4390-4392.

[4] انظر: نهال خليل الشّرابي، أزهار هادي فاضل، مرجع سابق، ص109 إلى117.

ثانيا: دعوى تأثير الحنفاء على رسول الله:

ونعود الآن إلى دعوى تأثير الحنفاء المزعومة وأمثلتها عند المستشرقين، فقد زعموا أنّ رسول الله قد تأثّر بهم وأخذ عنهم ما يلي:

- فكرة التّحنث في غار حراء شهرا من السّنة، أخذها عن زيد بن عمرو بن نفيل، وكان يلتقي به ويحادثه هناك.
- وحدانية الله، ورفض عبادة اللات والعزّى وسائر الاصنام.
- التّحذير من غضب الله على الكافرين.
- الوعد بالجنّة والتّحذير من النار.
- النّهي عن وأد البنات.
- بعض أسماء الله عز وجلّ المختصّة به كالرّحمن والرحيم.
- الانتساب الى دين إبراهيم[1].

وبعد عرضه لهذا التّأثير المزعوم يرجع تسدال ليقول: " فلا يمكننا التّردد في التّسليم بأنّ عقائد الحنفاء تشكّل واحدة من المصادر الرّئيسية للإسلام"[2].

ويكرّر جون سي نفس أطروحة تسدال، وينطلق من كون صلات رسول الله بالحنفاء حقائق ثابتة تدلّ على أنّ تعاليمهم " تمثّل أحد مصادر الإسلام"[3].

ويزيدك تسدال من الشّعر بيتا، فيزعم أنّ هذا التّأثير كان مقصودا من رسول الله لأسباب قَبَلية لأنّ روّاد الاصلاح الأربعة الذين كانوا في مكّة يشتركون مع رسول الله في جدّ واحد وهو " لؤي" فورقه بن نوفل وعثمان بن الحارث أبناء عمومة مع زوجه خديجة، وعبيد الله بن جحش هو ابن خالة لرسول الله[4].

---

[1] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص237-238.

[2] نفس المرجع، ص239؛ وانظر: تيودور نولدكه، مرجع سابق، ج1 ص17.

[3] جون سي، مرجع سابق، ص28.

[4] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص239.

وبالنظر إلى الأمثلة التي قدّمها تسدال وجون سي وغيرهما، ومع بطلان كون هؤلاء الحنفاء كانوا يهودا أو نصارى، يتّضح بجلاء أنّ رسول الله كان فعلا متّبعا لملّة الخليل إبراهيم، فما ذكروه لم يخرج قطّ عن دعوته التي جاء رسول الله لإحيائها والعودة بالنّاس إليها، وقد أعلنها رسول الله بلا وجل في الكثير من المناسبات، والقرآن أكبر شاهد على ذلك، وفي أحاديث رسول الله ما يظهر من خلاله الاعتزاز بالانتساب إلى الخليل ابراهيم.

المطلب الرّابع: دعوى الاقتباس من المصادر الزَّرادُشتية:

لا يجد المستشرقون حرجا في أن يتّهموا رسول الله بالاقتباس من أيّ مصدر وقعت عليه أعينهم أو سمعت به آذانهم أو خطر على قلوبهم وتصوّرته أذهانهم، فقد ذكروا بعض المصادر التي لا يعرفها حتّى أتباع تلك الدّيانة، فكيف يعرفها رسول الله؟ ولعلّ القارئ سيعجب من دعوى الاقتباس من مصادر الدّيانة الزّرادشتية سواء ما كان منها مكتوبا أو تناقلته الشّفاه على شكل أساطير وقصص حيث يذكر تسدال أنّ الأساطير الفارسية والشّرقية القديمة كانت منتشرة في بلاد العرب، خاصّة وأنّ العرب كانوا في فترة انحطاط ومن شأن المنحطّ أن يتأثّر بالمتحضّر، ومن سور التّأثر عنده اقتباس تلك الأساطير والاحتفاء بها، ممّا جعلها شائعة بينهم ومعروفه لديهم، ولما كانت كذلك فمن الطّبيعي عنده أنّ رسول الله قد استعمل بعضا منها في دعوته، كما فعل مع الأساطير اليهودية والمسيحية والعربية القديمة، ولا شكّ عنده أنّ هذا الاستخدام قد ظهر في القرآن الكريم والأحاديث النّبوية الشريفة[1]، ويشاركه جون سي في هذه الدّعوى[2]، ومن المصادر التي ذكراها: كتاب الأفستا، وكتاب دساتير إي- أسماني.

---

[1] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص189.

[2] انظر: جون سي، مرجع سابق، ص31-32.

أوّلا: كتاب الأفستا **Avesta**:

1- التّعريف به:

هو الكتاب المقدّس للدّيانة الزّرادشتية يعود إلى 3000 سنة أو أكثر، يحتوي على أمور دينية كالعقائد والطّقوس والأخلاق، وعلى علم الفقه وقوانين تنظيم المراسيم والطّقوس الدّينية، وعلى أفكار فلسفية وأشياء من علم الطّب والفلك، فهو موسوعة أو دائرة معارف[1] دينية وحضارية وثقافيه وأخلاقية وأنتربولوجية للشّعوب الآرية (الكرد، الأرمن، الفرس، الأفغان...) التي سكنت البلاد الإيرانية منذ القدم[2].

أمّا تسميته بالأفستا فترجع إلى الكلمة Upasta بمعنى الأساس، فتكون الأفستا بمعنى أساس الحياة أو بداية الحياة[3].

يطلق عليه أيضا الأبستاق وأفستاه وأمنيستا وأبستاه، وله شرح يطلق عليه زند، وبإضافته إلى الأصل يصبح زند أفستا، واللغة التي كتب بها اندثرت وتنسب الآن إليه.

ويتكون من خمسة أقسام: اليسنا (تسابيح)، الفنديداه (القانون المضاد للشّيطان)، ويسبرد (الوجهاء)،ياشت (أدعية وتراتيل)، الأفستا الصغير[4].

2- تاريخه:

يذهب بعض الباحثين إلى أنّ موادّه تعود إلى 10 قرون قبل الميلاد، وتمّ تناقله مشافهة، وشُرع في تدوينه بعد القرن الخامس قبل الميلاد، وتعرّض هذا الكتاب في تاريخه الطّويل إلى نكبتين كانت الأولى منهما أثناء احتلال الإغريق لبلاد فارس عام 330 ق.م، أدّت إلى فقدان الكتاب، ثم جمع ما بقي منه متناثرا في 21 جزءا، وتُرجم إلى اللغة الفارسية، أمّا ثاني النّكبات فكانت بعد

---

[1] انظر: أرثر كريستِنسِن، إيران في عهد السّاسانيين، ترجمة: يحيى الخشّاب، مراجعة: عبد الوهاب عزام، دط، دس، دار النهضة العربية، بيروت، ص131.

[2] انظر: خليل عبد الرحمن، أفستا الكتاب المقدّس للدّيانة الزّرادشتية، ط2، 2008، روافد للثقافة والفنون، سوريا، ص7.

[3] انظر: نفس المرجع والصفحة.

[4] انظر: منذر الحايك، أبستاق كتاب زرادشت المقدس، دراسة مقارنة، سلسلة كتب مقدسة 11، ط1، 2019، صفحات للدراسة والنشر والتوزيع، سوريا-الإمارات، ص16-17.

الفتوحات الإسلامية للبلاد الفارسية، حيث فقد الكتاب مرّة أخرى، غير أنّ بعض الهاربين إلى الهند أنقذوا منه أربعه أجزاء وهي الموجودة الآن[1].

3- اكتشافه وترجمته إلى اللغات الأوروبية:

يعود تاريخ اكتشاف الأفستا إلى القرن السّابع عشر، عن طريق العلماء الأوروبيين الرّحالة وعلماء الآثار والحفريات -وهم المستشرقون بالمعنى العام المهتمّين بالشّرق كلّه وليس الشّرق الإسلامي فقط- وأقدم مخطوطة عثر عليها للأفستا تعود إلى سنة 1258، وبعد هذه الاكتشافات شرع هؤلاء الأوروبيون في ترجمة ما عثروا عليه، فصدرت ترجمة بعض الأجزاء منه سنة 1771 من طرف العالم الفرنسي أنكوتيل دوبيرون (1731-1805) Anquetil Duperron، وترجمت أجزاء أخرى إلى الفرنسية أيضا سنة 1833، وبعد مزيد من الاكتشافات التي أعقبت تلك التّرجمة ظهرت ترجمة جديده قام بها العالم الألماني كريستين بارتولمه ضمن إصداره حول المعجم الإيراني القديم، وبعدها قام تلميذه وولف بنشر ترجمه مستقلة للأفستا سنة 1911، ثم توالت بعد ذلك التّرجمات إلى مختلف اللغات الأوروبية، وظهرت أيضا دراسات استشراقية حول الأفستا ومحتوياتها ولغتها وغير ذلك، وهناك قسم من هذه الدّراسات تمحور حول نقاط التّشابه التي لاحظها هؤلاء العلماء بين ما جاء في الأفستا والدّيانة الزّرادشتية وبين ما جاء في الدّيانة المسيحية[2].

4- ترجمته إلى اللغة العربية:

أمّا ترجمته إلى اللغة العربية فقد ظهرت ترجمة القسم الأوّل منه وهو الفنديداه سنة 1954 قام بها الباحث العراقي داود الجلبي عن ترجمة فرنسية قامت بها إحدى دور النّشر الفرنسية وأعيدت طباعة

---

[1] انظر: المرجع السابق، ص16-17؛ ولا نقرّ اعتبار الفتح الإسلامي نكبة؛ كما أنّ المستشرق الفرنسي أرثر كريستِنسِن يستبعد أن يقوم المسلمون بالاعتداء على الأفستا لأنّهم يعتبرون المجوس أهل كتاب، ويرجع السّبب إلى المجوس أنفسهم فقد أهملوا كتابهم بسبب كبر حجمه وعجزهم عن نسخه، انظر: أرثر كريستِنسِن، مرجع سابق، ص132.

[2] انظر: خليل عبد الرحمن، مرجع سابق، ص10 وما بعدها.

الكتاب سنة 2001[1]، وقام الدّكتور خليل عبد الرّحمن بترجمة الأفستا مع بعض النّصوص من زند أفستا ونشره سنة 2008[2]، كما قام منذر الحايك بترجمة نصوص مختارة من الأفستا في كتابه أبستاق الذي صدر سنه 2019، ولعلّ أقدم من نقل عن الأفستا وترجم بعض نصوصه هو ابن المقفّع في كتابه الأدب الكبير كما ذكر ذلك أبو الحسن العامري[3].

ثانيا: كتاب دساتير إي–أسماني The Desatir I-Asmani:

1– التّعريف به:

هو مصدر مهمّ من مصادر الدّيانة الزّرادشتية، يحتوي على جملة من الكتابات التي تنسب إلى بعض الأنبياء القدامى، يحتوي على 16 فصلا، ينسب كل فصل إلى واحد من الأنبياء، أوّلهم مهاباد Mahabad وآخرهم ساسان الخامس، الذي أعاد ترجمة دساتير إلى لغة فارسية حديثة في الفترة ما بين 590 و628، ونظرا لأهميته فإنّ بعض الزّرادشتيين يعتبره أكثر موثوقية من شروحات الأفستا (زند أفستا)[4]، وقد نشره العالم الإيراني الملا فيروز مترجما إلى الإنجليزية سنة 1818، ونسبه إلى رسل الفرس القدامى قبل أن تظهر دعوى الاقتباس من قبل المستشرقين[5].

---

[1] انظر: داود الجلبي، كتاب الفنديداه أهمّ الكتب التي تتألّف بها الأبستاه، ترجمة من الفرنسية، ط2، 2001، دار ناراس للطباعة والنشر، كوردستان العراق.

[2] في طبعته الثّانية، ولعلّ الطّبعة الأولى كانت سنة 2007، كما جاء في المقدّمة، وننبّه إلى ما ذهب إليه الباحثان يوسف الشمّري وعلي الجبوري في مقالهما " الأفستا في المصنّفات العربية والإسلامية" من أنّهما لم يثبت لديهما أنّ الأفستا قد ترجم إلى العربية، أثناء إعداد دراستهما التي نشرت سنه 2020. انظر: يوسف الشمّري وعلي الجبوري، الأفستا في المصنّفات العربية والإسلامية حتى نهاية القرن التاسع الهجري (دراسة تاريخية)، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، مج10، ع4، سنة2020، ص ص 773-812، ص777.

[3] انظر: أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد غراب،ط1، 1988، دار الأصالة، الرياض، ص160.

[4] انظر: سامي عامري، محمّد رسول الله في الكتب المقدسة، ط1، 2006، مركز التنوير، مصر، ص446؛ وانظر: أمين رياض لعريبي، الزّرادشتية الدّيانة السّماوية التي بشرت بمحمّد صلى الله عليه وسلم، ط1، 2023، دار قرطبة، الجزائر، ص271-273.

[5] See : Mulla firuz, The desatir or sacred writings of the ancient Persian prophets: in the original tonge, 1818, courier press, Bombay.

2- محتوياته:

يحتوي كتاب دساتير على الدّعوة إلى عبادة الإله أهورامازدا الذي سمّاه بأسماء ووصفه بصفات تلتقي مع ما في القرآن الكريم، ويحتوى أيضا على ذكر الإيمان باليوم الآخر والملائكة والنّبوة وكيفية معرفة صدق النّبي وكيفية الوحي والصّلة بينه وبين الملائكة، كما يحتوي على ذكر الحياة بعد الموت وعلى عذاب القبر ونعيمه، وكذا الحساب والجزاء ثم إلى الجنّة أو النّار، وفيه أيضا الدّعوة الى حسن الأخلاق ومكارم الخصال والإشارة إلى بعض المحرّمات كالخمر، وفيه بعض العبادات كالطهارة والوضوء والتّيمم، ومن أهمّ ما جاء فيه البشارة برسول الله والتي يخفيها المستشرقون ويخفون سائر البشارات في الكتب التي كان لهم الفضل في اكتشافها وإخراجها إلى عالم النّور، وقد تتبّع الباحثان عبد الحق فدياربي وسامي عامري هذه البشارات وأخرجاها من بطون هذه الكتب، الأوّل في كتابه "محمّد رسول الله في الأسفار المقدّسة" والثّاني في كتابه " محمّد رسول الله في الكتب المقدّسة"[1].

ثالثا: ما زُعم أنه مقتبس من المصادر الزّرادشتية:

من خلال ما ذكره كلير تسدال وجون سي يمكننا استخلاص المواد التي اتّهموا رسول الله باقتباسها من هذه المصادر على النّحو التّالي:

- **أسماء الله:** يرى جون سي أنّها مأخوذة من أسماء الإله عند الزّرادشتيين " أهورامازدا" وهناك تشابه حسبه في 75 اسما بين القرآن والأفستا، منها: الخالق والعليم والبصير والقويّ والعزيز وغيرها. وتلحق بها:
- **البسملة:** يرى أنّها مأخوذة من دساتير فقد وردت فيه صيغة تشبهها وهي: "باسم الإله المعطي الغفور الرّحيم العادل" تكون في فاتحة كل رسالة من رسائل "دساتير"[2].
- **الملائكة:** في الأفستا إشارة إلى:

- ملك يدعى فيدهوتوس أي مقطّع العظام، حسب جون سي هو ملك الموت في الإسلام.

[1] انظر: سامي عامري، محمّد رسول الله في الكتب المقدّسة، مرجع سابق، ص447؛ أمين رياض لعريبي، مرجع سابق، ص274.

[2] انظر: جون سي، مرجع سابق، ص31-32، وأشار إلى أن جورج سل وبالمر يذهبان إلى نفس الرأي.

- وإشارة إلى فاريو ملاك النّار وهو حسبه مالك خازن النار.

- وإشارة الى ملائكة السّماء باسم الأمشاس باندات وهم رؤساء الملائكة، وإن كانت الإشارة إليهم قليلة فإنّ الإشارة إلى وظائفهم والتي تتشابه مع وظائف الملائكة في الإسلام جاءت كثيرة.

- هاروت وماروت يذكران باسم هاورفتات وأمِرتات[1].

● **الجنّ والعفاريت:** وردت كلمة الجنّ في الأفستا في قسم الياسنا، أمّا كلمة العفاريت بمعنى الأرواح الشّريرة فقد ذكرت كثيرا في الأفستا بأسماء مثل دايفوييات الشّريرة[2].

● **الميزان:** جاء في الأفستا في قسم الياسنا أنّ الأعمال ستوزن[3].

● **الصّراط:** ذكر الصّراط في الأفستا في قسم الياسنا بأسماء متعدّدة: "جسر تشيفات" "كينفات"، ومن النّصوص مثلا: " لكي تعبر على جسر كينفات"[4].

● **نعيم الجنّة وعذاب الجحيم:** يرى جون سي أنّها ذكرت كثيرا في قسم الياسنا في الأفستا وكذا الحور العين ذكرت في الأفستا باسم بريكات بنفس الصّفات في القرآن تقريبا، ويزعم أنّ اسم الحور مأخوذ من اللغة البهلوية والتي تسميهنّ "هور" بمعنى "نور"[5].

● **أصحاب الأعراف:** ورد ما يشبه خبر أصحاب الأعراف في الأفستا فقد ذكر فيه من تساوت عندهم أعمال الخداع مع أعمال الصّواب وأنّهم يكونون في "معيار متساو" و"مكان منعزل" وهو "العالم الوسط"[6].

---

[1] انظر: المرجع السّابق، ص37-43؛ وانظر: منذر الحايك، مرجع سابق، ص43؛ خليل عبد الرحمن، مرجع سابق، ص57. ومن خلال الرّجوع إلى ترجمة منذر الحايك وجدناه يذكر أسماء أخرى للملائكة تلتقي أحيانا مع ما ذكره جون سي مثل الأمشاس باندات ذكرها باسم أميشا سبيندات وهم عنده الملائكة السّت الخالدون، وذكر هورفيتات باعتباره ملكا موكّلا بالمياه، وذكر أميرتات باعتباره موكّلا بالنباتات، وذكر فاهومانو وهو رئيس الملائكة موكّل بالوحي.

[2] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص209 وقال:" هي روح أنثى شريرة".

[3] انظر: جون سي، مرجع سابق، ص68.

[4] انظر: نفس المرجع، ص71-72؛ وانظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص220.

[5] انظر: نفس المرجع، ص44-45، وص76.

[6] انظر: نفس المرجع، ص70.

● **الأرضين السّبع:** تسمّيها الأفستا في قسم الياسنا " الكاشفارات السّبع"[1].

● **قصّة الإسراء والمعراج:** يرى تسدال أنّ رسول الله ادّعى هذه القصّة تقليدا لأسطورة زرادشتية مشابهه لها تماما كتبها كهنة الزّرادشتية ليعيدوا مهابة ديانتهم في قلوب النّاس، حيث قاموا بإعداد شاب ورع لهذه المهمّة ليقوم بتمثيل أحداثها، وكانت بعد ذلك تلك الحادثة التي تلتقي في تفاصيلها مع حادثه الاسراء والمعراج الإسلامية[2].

رابعا: الردّ على دعوى الاقتباس من كتب الدّيانة الزرادشتية:

ترجع هذه الكتب التي اتّهم رسول الله بالاقتباس منها إلى الدّيانة الزّرادشتية وهي الدّيانة المنسوبة إلى زرادشت[3] الذي ولد على الأرجح في عام 660 ق.م، في منطقة أذربيجان التي تقع غرب إيران[4].

وما ادّعاه المستشرقون خاصّة تسدال وجون سي من أنّ رسول الله قد اقتبس من هذه المصادر المكتوبة أو من خلال ما شاع في بلاد العرب من تقاليد وقصص وأساطير تنسب إليه فإنه أمر باطل من وجوه:

الوجه الأوّل: لم تكن هذه الكتب متاحة لرسول الله، لأنّ اكتشافها يعود إلى القرن 17، كما سبق بيانه، وأقدم نسخة مخطوطة للأفستا تعود إلى سنة 1258، أمّا كتاب دساتير والذي يحتمل أن يعود إلى مطلع القرن السّابع عشر، فلا يوجد دليل تاريخي على توفر نسخة خطّية منه في ذلك الزّمان، لأنّه لم ينشر فيما نعلم إلاّ سنة 1818.

الوجه الثّاني: وعلى فرض وجودها فقد كتبت بلغة صعب حتّى على الفرس قراءتها وفهمها وحلّ رموزها، فكيف يفهمها رسول الله؟ ولعلهم سيقولون ترجمها له سلمان الفارسي –وقد قالوا ذلك–

[1] انظر: المرجع السّابق، ص75.

[2] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص197.

[3] يتكون الاسم من كلمتين، زرد وتعني أصفر، اشتر وتعني جمل، فيصير الاسم: صاحب الجمل الأصفر، انظر: عماد سالم محمّد، الكتب المقدّسة في الدّيانة الزرادشتية، مجلّة الجامعة العراقية، ع55، ج1، ص ص272-286، ص273.

[4] انظر: نفس المرجع، ص274؛ منذر الحايك، مرجع سابق، ص10.

فإن إسلام سلمان كان قد تأخّر إلى غاية هجرة رسول الله إلى المدينة كما جاء في قصة إسلامه يقول تسدال: " إن لم يكن سلمان من مواطني بلاد فارس فإنّ وجود بعض الفرس بين أصحاب محمّد يُعتقد أنّهم علّموه جزءا ممّا تمّ إدراجه في القرآن"[1].

الوجه الثّالث: ما لاحظه المستشرقون من تشابه بين كتب الزّرادشتية والقرآن الكريم قد لاحظه علماء الإسلام أيضا، ولذلك اختلفوا في اعتبارهم أهل كتاب أم لا؟[2]

الوجه الرّابع: وقع خلاف كبير حول زَرادُشت هل كان نبيّا موحى إليه أم كان مصلحا صاحب حكمه فقط؟ وترتّب عليه أيضا الاختلاف في كتابه الأفستا هل هو كتاب سماوي أم كتاب مؤلّف من قبل زرادشت الحكيم؟ وهو خلاف ذو أهمّية بالغة، لأنّ القول بأنّ زرادشت كان نبيّا تلقّى الوحي من ربه ينقلنا إلى بحث جديد نقضي من خلاله على مسألة الاقتباسات التي يزعمها المستشرقون ونفتح قضية تحريف كتاب الأفستا ومن ورائه تحريف الزّرادشتية كما حصل تماما مع تحريف التّوراة والإنجيل ومن ورائهما تحريف الدّيانتين اليهودية والمسيحية.

الوجه الخامس: يُرجّح بعض المختصّين أنّ زرادشت كان نبيّا وديانته كانت صحيحة غير أنّها حُرّفت بعده، والأدلة على ذلك تتمثّل في:

- ما رواه أبو داود عن ابن عباس حيث قال: " إنّ أهل فارس لمّا مات نبيّهم كتب لهم إبليس المجوسية"[3].

- الخلاف في اعتبارهم أهل كتاب، فقد ذهب بعض الصّحابة إلى اعتبار المجوس أهل كتاب وهذا ما يدلّ على ملاحظتهم لما بقي في دينهم من بقايا سليمة.

- اشتمال كتاب الأفستا على الكثير من العقائد السّليمة، وهي التي فتنت المستشرقين وجعلتهم

---

[1] انظر: كلير تسدال، مرجع سابق، ص226

[2] انظر هذا الاختلاف عند يوسف الشّمّري وعلي الجبوري، مرجع سابق، ص787 إلى ص795 ويتلخّص الخلاف في ثلاثة أقوال: إلحاقهم بالمشركين، اعتبارهم أهل كتاب، لهم شبهة كتاب.

[3] رواه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في أخذ الجزية من المجوس، حديث رقم: 3042، وحسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود، ط1، 1998، مكتبة المعارف، السعودية، ج2 ص260 رقم الحديث: 3042.

يتّهمون القرآن بالاقتباس منها وما ذكرناه آنفا فيه كفاية.

– شهادة كثير من العلماء الغربيّين المتخصّصين في ديانات الشّرق عموما والفرس خصوصا على أنّ زرادشت كان نبيّا وعلى أنّ الزرادشتية في أصلها ديانة توحيدية، منهم المستشرق الإنجليزي توماس هايد (1636–1703) Thomas Hyde الذين نشر بحثا سنة 1700 تحت عنوان " تاريخ أديان الفرس" رجع فيه إلى كتب الإغريق وكتب الرّحالة والنّصوص الزّرادشتية وخرج بنتيجة مفادها أنّ زرادشت كان رسولا أرسله الإله الأعظم لدعوة الإيرانيين إلى العودة إلى دين إبراهيم الخليل لكنهم حرّفوا تعاليمه[1]، والمستشرق الألماني مارتن هوغ (1827–1867)Martin Haug الخبير في شؤون الدّيانة الزّرادشتية لاحظ أنّ الزرادشتية تحتوي على دين خالص، وكذا البروفيسور الرّوسي كوسوويتز Kossowics عرّف الزّرادشتية في دراسة أجراها حولها بأنّها ديانة تعترف بإله واحد خالق وما سواه مخلوق[2].

– شهادة العلماء المسلمين المتقدّمين والمتأخّرين على ذلك وهي كثيرة منها: شهادة الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، وابن حزم في كتابه الفصل في الملل والاهواء والنّحل، والمسعودي في كتابه مروج الذهب، وكامل سعفان في كتابه معتقدات آسيوية، وعلي عبد الواحد وافي في كتابه الأسفار المقدّسة، وخليل عبد الرحمن في كتابه أفستا الكتاب المقدّس، وحامد عبد القادر في كتابه زرادشت الحكيم نبي قدامى الإيرانيين، وعبد الحق فيدياريّ في كتابه بشارات النبي محمّد في كتب الهندوس وعبد الفتاح الخالدي في كتابه مع قصص السّابقين في القرآن، ومحمّد عبد الغفار الهاشمي في كتابه محمّد رسول الله في بشارات الأنبياء، وماحي الشّفيع أحمد في كتابه زرادشت والزّرادشتية[3].

وحين ننقل هذه الشّهادات فإنّنا نسعى من خلالها إلى بيان بطلان هذه الاقتباسات المزعومة من

---

[1] انظر: خليل عبد الرحمن، مرجع سابق، ص9.

[2] انظر: أمين لعريبي، مرجع سابق، ص63.

[3] انظر: نفس المرجع، ص47 إلى ص60، فقد نقل شهادات هؤلاء العلماء موثّقة من كتبهم، وتركناها طلبا للاختصار. ونزيد عليه قول المتخصّص في الأديان محمّد خليفة حسن الذي يقول: " ويتّجه معظم مؤرّخي الأديان إلى اعتباره شخصية نبوية" انظر: تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، ط1، 2002، دار الثّقافة العربية، ص155.

جهة، وبيان صدق رسول الله من جهة ثانية لأنّه جاء بما وافق به المرسلين في أصول العقائد ولم يخرج عنها، وسيأتي مزيد بيان حول هذه المسألة في الرّدود.

المبحث الرّابع: نقض دعوى الاقتباس من المصادر الكتابية والشّفاهية اليهودية والنّصرانية:

لا شكّ أنّ اتهام رسول الله بالاعتماد على مصادر كتابيه يهودية أو نصرانية في تأليف القرآن يحتاج إلى مقدّمات أوّلية تتأسس عليها هذه الدّعوى، وإلاّ فلن تعدو قدرها، والدّعاوى إذا خلت من البيّنات فأبناؤها أدعياء.

تتمثّل هذه المقدّمات في:

- نفيّ النّبوّة عن رسول الله ونفي الوحيّ عنه؛
- وإنكار أمّيته، وإثبات معرفته القراءة والكتابة؛
- وإثبات حيازته على نسخ خطّية من تلك الكتب الرّسمية والمنحولة.
- وأنّه كان عالما باللغات التي كتبت بها، وهي العبرية التي كتبت بها التّوراة، والآرامية بنوعيها الشّرقية والغربية التي كتب بها التّلمود، واليونانية التي كتب بها العهد الجديد، والفارسية القديمة التي كتبت بها الأفستا ودساتير.
- وإلاّ فلابدّ من إثبات وجود نسخ مترجمة عنها إلى اللغة العربية.
- مع ضرورة بيان شيء مهمّ وهو: لماذا قام رسول الله بهذا الأمر؟ ولماذا لم يقم به غيره ممّن كان أعلم بهذه الكتب منه كأحبار اليهود ورهبان النّصارى؟ وما الذي ميّز رسول الله عن غيره؟ ولماذا نجح رغم كلّ ما تعرّض له في دعوته؟ ولماذا لم يفضحه أصحاب هذه الكتب وسكتوا عن اقتباساته، حتى يأتي هؤلاء في زمان متأخّر ليكتشفوا هذه الحقيقة المزعومة؟

يمكننا تلخيص هذه المقدّمات في فكره مفادها: ضرورة القول بأنّ رسول الله كان عنده ما يماثله في اصطلاحات اللغة الأكاديمية " مخبر بحث"[1]، يحتوي هذا المخبر على مخطوطات الكتب المقدّسة

---

[1] ولتكن تسميته مثلا: مخبر مخطوطات الكتب المقدّسة، على نسق مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا، المخبر الذي ننتمي إليه.

على اختلاف أديانها، يقوم عليه (المخبر) وعليها (المخطوطات) عشرات المختصّين، يقارنون بينها، يفكّون رموزها، يَحُلُّون مبهماتها، يزيلون تحريفاتها، يستعيدون أصلها، ثمّ يترجمون إلى العربية ألفاظها، ثمّ يدفعونها إلى رسول الله ليقتبس منها ما يشاء من نصوص، ثمّ يعيد ترتيبها وتبويبها وتسمية كلّ عنصر منها، ويضعه في قالب عربيّ مفعم بالشّاعرية، ليخرج بعد ذلك القرآن منسّقا ومحرّرا من قبل رسول الله[1].

هراء، وربّ الكعبة، وهل يصدّقه عاقل؟ إنّ علماء النّقد النّصي ورغم ما عثروا عليه من أجزاء عديده لمخطوطات العهد الجديد لم يستطيعوا استعادة النّص الأصلي للإنجيل[2] -ولن يستطيعوا- رغم ما توافر لهم من إمكانات وآلات؛ أفيستطيعه رسول الله في ذلك الزّمان؟

ولولا أنّهم قالوا هذا الهراء ولا يزالون لما تجشّمنا عناء نقضه ودحضه، ولكن ما دام لكل ساقطة في الحيّ لاقطة[3]، لابدّ من بيان زيف في هذه الدّعوى، وسيكون ذلك كما يلي:

المطلب الأوّل: نقض دعوى الاقتباس من المصادر الكتابية:

سننقض هذه الدّعوى من خلال الأوجه التّالية:

الوجه الأوّل: ما يتعلّق بالأمور الثّلاثة الأولى نفي الوحيّ، ونفي النّبوّة وإنكار الأمّيّة قد تقدّم الحديث عنها في المبحث الأوّل من الفصل الثّاني فنحيل إليه ولا نعيد.

الوجه الثّاني: هل كانت هذه المصادر موجودة غداة البعثة النّبوية؟ لقد سبق في حديثنا عن الكتب المقدّسة في المباحث السّابقة أن بيّنا بعض الأمور ونزيدها بيانا في الحقائق التّالية:

---

[1] إنّ رودي بارت ورغم ذهابه إلى إثبات الأثر اليهودي والمسيحي في القرآن في كتابه المذكور" محمّد والقرآن" يستنكر هذا الأمر قائلا: " ولو أنّه فعل ذلك لتحوّل إلى رائد في مجال ترجمة الأدبيات الدّينية ولو سار الأمر- ترجمة الكتابات المسيحية المقدّسة إلى العربية- لوجد العرب أنفسهم مع الوقت وقد عرفوا اليهودية والمسيحية معرفة جيّدة، ينتقلون عن وثنيتهم إلى إحداها، وليس إلى دين جديد وخاص"؛ رودي بارت، محمّد والقرآن، مرجع سابق، ص149.

[2] كما صرّح بذلك الخبير في النّقد النّصي بارت إيرمان.

[3] قد التقط كثير من الحداثيين هذه السّواقط منهم على سبيل المثال: التّونسي هشام جعيط في كتابه " تاريخية الدّعوة المحمّدية في مكّة"، وغيره.

الحقيقة الأولى: قدم المخطوطات:

لا شك أنّ بيان قدم المخطوطات أمر مهمّ، يبيّن حقيقة توافرها عشيّة البعثة النّبوية من عدمه ومن خلال الوقوف على مخطوطات الكتب المقدّسة تبيّن أنّ:

- أقدم مخطوطة كاملة يمتلكها اليهود للعهد القديم ترجع إلى سنه 895، والتي كتبها موسى بن أشير، وما كان أقدم منها فهي أجزاء صغيره تحوي بعض الأسفار أو الآيات المعزولة، ومع ذلك فهي ليست كاملة.

- أقدم مخطوطة للعهد الجديد ترجع إلى بداية القرون الوسطى، القرن 11.

- أقدم مخطوطة للتّلمود ترجع إلى القرن 16.

- مخطوطات المدراش ترجع كلّها إلى ما بعد الإسلام بدءا بالقرن7.

- الأناجيل المنحولة تنقسم إلى قسمين، قسم منها يرجع قطعا إلى ما بعد البعثة النّبوية، والقسم الآخر أرجعوه إلى القرون الأولى ولكنّه كالأناجيل الرّسمية لم يعثر على مخطوطاته إلاّ في القرون المتأخّرة، ومع ذلك فهي ترجع إلى القرون الوسطى أيضا، القرن 11 فما فوق.

وحتّى مع وجود المخطوطات القديمة نوعا ما فإنّ هذا لا يكفي، لأنّنا علمنا من خلال رحلة تدوين الكتاب المقدّس وفق مبدأ القانونية أنّ عملية التّدوين بقيت مستمرّة إلى زمن متأخّر جدّا فالتّلمود مثلا: استمرّ تدوينه إلى ما بعد الفتح الإسلامي للعراق، والذي كان سنة 633، ولذا نجد النّاقد جونتر ستمبرغر (1940-معاصر) Günter Stemberger في بحث له حول التّراث الحاخامي يقرّ بهذه الحقيقة ويعترف بأنّها الموافقة للواقع[1]، ومثله تماما في كتاب "دليل كامبردج للتّلمود والأدبيات الحاخامية" The Cambridge Companion to the Talmud Rabbinic and Literature " ، الذي جاء فيه أنّ تحرير التّلمود استمرّ من سنة 200 إلى سنة 700 مع

[1] انظر: سامي عامري، مرجع سابق، ص240-241.

اعتراف الدّليل بصعوبة تمّييز موادّه من حيث فتراتها الزّمنية والتّأريخ لها بدقّة، فكيف ستُميَّز الاقتباسات المزعومة؟ وكيف ستحدّد تواريخها؟[1]

ضياع النّسخ المخطوطة:

نقل من تصريحات علمائهم ما يدلّ على هذه الحقيقة ما يلي:

– يقول ماهر إسحاق: " ليس بين أيدينا الآن المخطوطة الأصلية"[2]، يقصد للكتاب المقدّس.

– يقول بارت إيرمان: " نستطيع أن نكون واثقين أنّ كل المخطوطات التي وصلتنا هي نسخ عن مخطوطات أخرى، وهي بنفسها نسخ من أخرى"[3].

– يوسف رياض يصرّح أنّ النّسخ الأصلية فقدت والنّسخ الموجودة الآن كثرت فيها الأخطاء[4].

– جاء في دائرة المعارف الكتابية الاعتراف بضياع الأصول الخطية لأسفار العهد الجديد[5].

ولا يعكّر على هذا ما زعموا أنّهم اكتشفوه من مخطوطات في كهوف قمران لثلاثة أسباب:

الأوّل: لأنّ دعوى الاقتباس من الكتاب المقدّس كانت قبل هذه الاكتشافات، فبدايتها كانت في منتصف القرن التّاسع عشر، واكتشاف هذه المخطوطات يرجع إلى منتصف القرن العشرين فبينهما أكثر من 100 عام.

كما لا يعكّر على هذا أيضا ارجاعهم تدوين العهد القديم إلى القرن 5 ق.م، والعهد الجديد إلى القرن الأول للميلاد، لأنّه قد ثبت أنّ عملية التّدوين بقيت مفتوحه والإضافات بقيت مستمرة إلى ما بعد البعثة النبوية.

[1] See: Jeffrey L. Rubenstein , Social and Institutional Settings of Rabbinic Literature, In : The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature, Edited By: Charlotte E. Fonrobert and Martin S. Jaffee, , 2007, Cambridge University Press, Cambridge, p59.

[2] شنودة ماهر إسحاق، مخطوطات الكتاب المقدّس بلغاتها الأصلية، ط1، 1997، مطبعة الأنبا رويست، القاهرة، ص19.

[3] بارت إيرمان، الاقتباس الخاطئ عن المسيح، ترجمة: فادي مرعشلي، مراجعة: عمار شيخوني، د ط، 2009، دار شعاع للنشر والعلوم، سوريا، ص83.

[4] انظر: يوسف رياض، وحي الكتاب المقدس، دط، 2008، مطبعة الإخوة، مصر، ص65؛ وله تصريح مشابه في كتابه: مدخل إلى النّقد الكتابي، مرجع سابق، ص26-27.

[5] انظر: دائرة المعارف الكتابية، مرجع سابق، ج3 ص279.

الثّاني: تلك المخطوطات المكتشفة لم تكن من بينها نسخة واحدة كاملة للعهد القديم أو التّوراة على الأقل، ولم تكن على تلك الأجزاء تواريخ كتابتها، وكلّ ما قيل عنها هو تخمين فقط.

الثّالث: التكتّم عنها وإخفاء حقيقتها وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

الحقيقة الثّانية: تحريف المخطوطات:

قيل قديما: الاعتراف سيّد الأدلّة، ولن نجد أفضل من اعتراف المختصّين منهم بتحريف مخطوطات كتابهم المقدّس بعهديه، وأكثر من ذلك الاعتراف بملازمة التّحريف لعملية التّدوين والتّرجمة واستمرارها إلى زماننا هذا.

- يقود المهندس رياض يوسف: " أدخل النّساخ الكثير من التّبديل"[1].
- يقول الكاتبان ستيفن مولر وروبرت هوبر: " ترى بعض التّقديرات أنّ فيها اختلافات(يقصدان المخطوطات) أكثر ممّا في كلّ العهد الجديد من الكلمات"[2].

إنّه تصريح غريب ومثير، عدد الاختلافات (التّحريفات) أكثر من عدد الكلمات، هكذا يقولان ويبهمان أصحاب هذه التّقديرات حفظا لبعض كرامة أناجيلهم، وصاحب هذه التّقديرات هو النّاقد الفذّ بارت إيرمان، والذي ينقل بدوره عن أصحاب النّقد النّصي أنّ هذه التّغييرات لها أسباب عديده أخطرها ما كان لخدمة عقيدة معيّنة[3].

ومن شواهد التّحريف أيضا ما ثبت عندهم من أسفار أبوكريفية رفض بعضهم إدخالها في العهد القديم، فمن الذي كتبها؟ ومتّى كُتبت؟ ومن رفضها؟ ناهيك عن الاتّهامات المتبادلة بين طائفة السّامريين وغيرهم من اليهود.

أمّا الأناجيل المنحولة فقد بلغت حوالي 30 إنجيلا، فإذا اعتبرتها الكنيسة غير قانونية فمن هو المسؤول عن كتابتها أو بالأحرى من حرّفها؟

ومن ألوان التّحريف أيضا تحريف التّرجمات، خاصّة الأولى منها والتي صارت فيما بعد أصلا

---

1 رياض يوسف داود، مدخل إلى النقد الكتابي، مرجع سابق، ص23.

2 ستيفن ملر وروبرت هوبر، مرجع سابق، ص221.

3 انظر: بارت إيرمان، الاقتباس الخاطئ عن المسيح، مرجع سابق، ص74 وما بعدها.

للتّرجمات اللاحقة.

وقد بيّن النّاقد المتمرّس إينوك باول المتخصّص في اللغة اليونانية والإنجيل بعض الحقائق المهمّة من خلال دراسة جادّة قام بها تتلخّص في ما يلي:

– إنجيل متّى أقدم الأناجيل، وهناك مصدر أقدم منه قد اختفى أو أُخفي عمدا.

– نصّ إنجيل متّى تعرّض للتّحريف، ممّا أدّى إلى حصول تبديلات جذرية في العقيدة المسيحية.

– تعود هذه التّحريفات إلى فترة قديمة جدّا، إلى النّصف الثّاني من القرن الأوّل للميلاد.

– ألغى موثوقية ترجمة الأناجيل، ولذلك أعاد ترجمة إنجيل متّى عن أصله اليوناني[1].

الحقيقة الثّالثة: غياب التّرجمة العربية للكتاب المقدّس وتأخّرها إلى ما بعد الإسلام:

لم يكن الكتاب المقدّس بعهديه مترجما إلى العربية زمن البعثة النّبوية، وسبق في حديثنا عن المصادر اليهودية والنّصرانية أن نقلنا أقوال العلماء والأكاديميين الغربيين على أنّ التّرجمة العربيّة للكتاب المقدّس لم تكن موجودة في ذلك الزّمان، ولم تظهر إلاّ بعد انتشار الإسلام ودخوله إلى البلاد التي كانت تحت سيطرة النّصارى، ونزيد الأمر بيانا بما يلي:

1– لو كان الكتاب المقدّس مترجما إلى العربية لكان متاحا للجميع ولما استأثر بعلمه رسول الله وحده دون سواه من النّاس، ولو نقل عنه رسول الله لوجد المشركون حجّة قاضية على صدقه، وقد سجّل القرآن الكريم جميع التّهم التي واجه بها المشركون دعوة رسول الله والقرآن الذي جاء به، ولم ينقل عنهم أبدا أنّهم قالوا لرسول الله إنّك تنقل من كتب اليهود والنّصارى، وحتّى اليهود لم يعترضوا على رسول الله بذلك ولم يقولوا إنّك تأخذ من كتبنا ثم تزعم أنّك أتيت بالوحي من عند الله، فكيف ليهود هذا الزّمان أن يقولوا ما لم يقله أسلافهم الذين عايشوا التّنزيل؟[2]

ولو أردنا أن نستدل بأدلّة إسلامية لكان عندنا ما يدلّ على بطلان هذه الدّعوى جملة وتفصيلا إذ لم ينقل في سيرة رسول الله ولو في الضّعاف والمناكير أنّه كان يقتبس من مصادر أجنبيه معرّبة

[1] انظر: إينوك باول، تطور الإنجيل، ترجمة: أحمد إيبش، دط، د س، دار قتيبة، سوريا، ص64 وما بعدها، وص77 وما بعدها؛ صدر الكتاب الأصلي سنة 1994 والتّرجمة تمّت بعد سنة 2002، كما جاء في المقدّمة.

[2] انظر: سامي عامري، هل القرآن مقتبس، مرجع سابق، ص93.

كما أنّ فيما رواه البخاري عن أبي هريرة وهو يحدّثنا عن بعض تصرفات اليهود قوله: "كان أهل الكتاب يقرأون التّوراة بالعبرانية ويفسّرونها بالعربية لأهل الاسلام"[1]، دليل واضح على غياب ترجمة الكتاب المقدّس، وقد أقر أبراهم جايجر بهذا الأمر، وأشار إلى أنّ العرب لم يكن لهم من سبيل إلى معرفه ما عند اليهود إلاّ بأمر من اليهود أنفسهم[2].

الحقيقة الرّابعة: مستشرقون ينفون اطّلاع رسول الله على المصادر الكتابية:

اعترف بعض المنصفين منهم بأنّ رسول الله لم يطّلع أبدا على الكتاب المقدّس، ولا مجال لإثبات ذلك، منهم:

- توماس باتريك الذي نقل عن المستشرق الإنجليزي رودويل قوله: " لا توجد حجّة على أنّ محمّدا قد اطّلع على الأسفار المسيحية المقدّسة"، ونفى وجود أيّ ترجمة عربية للعهد القديم أو العهد الجديد قبل زمن محمّد[3].

- كلير تسدال يقول: " وينبغي أن لا ننسى أنّ محمّدا لم يكن على صلة مع الأناجيل المسيحية الصّحيحة"[4]، ونحن نقول وحتّى مع غير الصّحيحة.

- جون سي يقول: " ليس ثمّة دليل يثبت أنّ هذه الكتب المقدّسة قد ترجمت إلى العربية قبل زمن محمّد"[5].

- تيودور نولدكه في كتابه تاريخ القرآن يقول: " لابدّ لنا من أن ننفي إمكانيه استعمال محمّد مصادر مكتوبة"[6]، وفي تصريح آخر أكثر إيغالا في الحقيقة يقول عن رسول الله: " إنّه لم يقرأ بتاتا الكتاب المقدّس أو آثارا أخرى مهمّة"[7]، ولا يكتفي بهذا بل يهاجم شبرنجر الذي أراد أن يجعل من

[1] صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النّبي لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء، رقم 4485.
[2] انظر: أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص73.
[3] انظر: سامي عامري، هل القرآن مقتبس، مرجع سابق، ص100.
[4] كلير تسدال، مرجع سابق، ص118.
[5] جون سي، مرجع سابق، ص66.
[6] تيودور نولدكه، مرجع سابق، ج1 ص16.
[7] نفس المرجع والجزء، ص15.

محمّد عالما بالكتب، ويسخر منه لأنّه زعم أنّ رسول الله قرأ كتابا اسمه (أساطير الأولين)، وراح يفتّش عنه لعلّه يجده[1].

معظم الذين ذهبوا إلى القول بأنّ رسول الله قد استفاد من المصادر الشّفاهية كانوا على علم بتلك الحقائق السّابقة، لذلك لم يجدوا حرجا في أن ينفوا نفيا جازما اطّلاع رسول الله على المصادر الكتابية لليهود أو النّصارى أو غيرهم.

المطلب الثّاني: نقض دعوى الأخذ عن بحيرا الرّاهب وورقة بن نوفل:

قبل البدء في نقض أركان هذه الدّعوى نشير الى أنّ بعض المستشرقين حينما رأوا أنّ قضية اطّلاع رسول الله على المصادر الكتابية تبدو مستحيلة ولا يمكن إثباتها تاريخيا انتقلوا إلى ما يبدو أسهل منها في تحقيق المراد، وهو اتّهام رسول الله بأخذ العلوم والمعارف علي يد الرّهبان والقساوسة وأشهرهم بحيرا الرّاهب وورقة بن نوفل.

أوّلا: نقض دعوى الأخذ عن بحيرا الراهب:

رأينا فيما سبق أنّ المستشرقين قد كانوا شبه مجمعين على تلقّي رسول الله عن بحيرا الرّاهب تعاليم النّصرانية التي وضعها فيما بعد في القرآن الكريم، ورأينا غلوّ بعضهم وجعلهم لقاء رسول الله به متكرّرا، بل وبغيره من الرّهبان، وسنرى صلاحية الاستدلال بهذه القصّة.

1- حول ثبوت قصّة بحيرا الرّاهب:

لم يكن عند المستشرقين دليل على لقاء رسول الله ببحيرا سوى الأدلة الإسلامية، ولو كانوا منصفين لأشاروا إلى الخلاف الواقع بين علماء الإسلام في ثبوت هذه القصّة، وقد رأيناهم يردّون الأمور الثّابتة بالتّواتر لأدنى شبهة، بينما يقبلون قصّة بحيرا وفيها من الأمور ما يوحي بنكارتها كما سنبينه.

[1] المرجع السّابق، نفس الجزء والصّفحة، وقال قبل ذلك: " لا مجال للشكّ في أن أهمّ مصدر استقى منه محمّد معارفه لم يكن الكتاب المقدّس"، ص9.

لم يتّفق علماء الإسلام على ثبوت قصّة بحيرا، فقد حكم بنكارتها من المتقدّمين الإمام الذّهبي في تاريخ الإسلام، وتعليقاته على المستدرك للحاكم، وابن سيّد النّاس في كتابه عيون الأثر في فنون المغازي والسّير[1]، وأمّا المعاصرون فيقول عنهم الأستاذ محمّد الجميل: "وأمّا الدّراسات العربية المعاصرة فهي لا تقلّ اضطرابا وتناقضا في شأن الرّاهب بحيرا، فهي لا تكاد تتّفق على اسمه، ولا على أصله، ولا حتى مكان مقابلته للرّسول على وجه دقيق" ثمّ يقول: " فالرّوايات المتعلّقة ببحيرا قديمها وحديثها متناقضة في حقيقة وجود ذلك الرّاهب"[2].

من عيوب هذه القصّة أنّ اسم الرّاهب وقع فيه اختلاف كبير بين الرّواة[3]، ممّا جعل المستشرقين يستغلّون هذا الاختلاف، ويكرّرون اللقاءات كما فعل واشنطن أرفينج وغيره.

2- صحّح المحدّث محمّد ناصر الدّين الألباني إحدى طرق هذه القصّة التي لم يرد فيها ذكر اسم بحيرا، ولم يرد فيها ذكر بلال، وهي رواية التّرمذي في سننه، وحكم على الرّوايات التي جاء فيها ذكر اسم الرّاهب بأنّها مكذوبة[4].

3- على فرض وقوع هذا اللقاء مع بحيرا مرّة أو مرّتين، فهل يمكن للقاء كهذا أن يكون سببا في أن يزوّد بحيرا رسول الله بكلّ العلوم والمعارف التي جاء بها؟[5] وهل كان رسول الله يعود إليه في ما كان يرد عليه من أسئلة أثناء مسيرته الدّعوية؟ أم أنّ بحيرا زوّده بها قبل أن يُسأل عنها؟ وهل كان

---

[1] انظر: أكرم ضياء العمري، مرويات السّيرة النّبوية بين قواعد المحدّثين وروايات الإخباريين، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، السّعودية، ص59. ومن أسباب نكارتها ذكر بلال من ضمن الرّكب.

[2] محمّد الجميل، رحلة النّبي صلى الله عليه وسلم إلى الشّام ومقابلة الرّاهب بحيرا قراءة نقدية، مجلّة الجمعية التّاريخية السّعودية، مج 6، ع 11، سنة 2005، ص ص55-100، ص62.

[3] انظر: أكرم ضياء العمري، السّيرة النّبوية الصّحيحة، ط6، 1994، مكتبة العلوم والحكم، السّعودية، ص110-111.

[4] انظر: محمّد ناصر الدّين الألباني، حادثة الرّاهب المسمّى بحيرا حقيقة لا خرافة، مجلّة التمدّن الإسلامي، ع25، ص ص167-175، سنة1379هـ؛ وهي في صحيح سنن التّرمذي له، ط1، 2000، مكتبة المعارف، السّعودية، ج3 ص486، رقم الحديث 3620.

[5] انظر: صبحي الصّالح، مباحث في علوم القرآن، ط10، 1977، دار العلم للملايين، بيروت، ص45، ومن جميل ما قال: " ولا حاجة بنا إلى تجشيم أنفسنا عناء الردّ على مجازفات بعض المستشرقين حول كثرة اليهود والنصارى بمكة، فقد رد عليهم من بينهم باحثون منصفون"، نفس الصفحة.

بحيرا يواكب الأحداث ويعلّم رسول الله تفاصيل ما أنزل الله في القرآن كغزوة بدر وأحد والأحزاب وغيرها؟[1]

إنّ هذا الكلام الذي لا يقول به من له أدنى مُسكة عقل قد لاحظ تفاهته نولدكه فكتب: " لا يمكن للقاء كهذا أن يكون ذا أثر بالغ في نبوّته، حتّى لو كان محمّد سافر إلى سوريا مرارا"[2].

ولو حدث شيء من هذا التّعليم لكان المشركون الذين كانوا في تلك الرّحلة أولى النّاس بالرّدّ على رسول الله وتمييز ما قد سمعه عن بحيرا.

وهل يعقل أيضا أن يتحمّل رسول الله كلّ هذه العلوم؟ وقد كانت هذه الرّحلة وهو في سنته التّاسعة من عمره أو الثّانية عشر؟ أضف إلى ذلك حاجز اللغة، ثمّ يبقى حافظا لها محافظا عليها كل تلك المدّة التي تقارب الثّلاثين سنة.

4- هنا أمر آخر وهو في غاية الأهمّية، لماذا يختار بحيرا هذا الطّفل اليتيم من بين كلّ من كانوا في الرّكب ليعطيه هذه البشارة وما يتبعها من رفعة وعلوّ شأن؟ كان يستطيع بحيرا لو كان الأمر بيده أن يدّعي هذا المجد لنفسه أو يمنحه لأحد من أتباعه أو أقربائه أو عشيرته؟[3] ولكنها النّبوة اختيار واصطفاء من رب السماء.

5- لم تكن ملاحظة الاضطراب في قصّة بحيرا خاصة بالمسلمين فقط، بل حتى بعض المستشرقين المنصفين لاحظ هذا الاضطراب وردّ هذه الحادثة وشكّك في ثبوتها، ومنهم من اتّهم مسيحيّي القرون الوسطى بمحاولة تضخيم القصّة واستغلالها للطّعن في الإسلام كما فعل ريتشارد جوثيل (1862-1936) R. Gottheil في كتابه أسطورة بحيرا المسيحية A Christian Bahira Legend، فقد اعتبرها من أنواع الجدل الدّيني من قبل النّصارى في العصر الوسيط للطّعن في أصالة الاسلام[4].

[1] انظر: منقذ السّقار، تنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، نشر: رابطة العالم الإسلامي، ص74.

[2] تيودور نولدكه، مرجع سابق، ج1 ص17.

[3] انظر: شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتّهام، ط5، 1982، دار الفكر، سوريا، ص34.

[4] انظر: محمّد الجميل، مرجع سابق، ص63.

ومنهم سيدني غرفيث الذي اعتبر القصّة مختلقة بذكاء من قبل المسيحيين لردّ الضّغط الإسلامي ولبيان أنّ الإسلام نوع من المسيحية لم يحسن فهمه[1].

ونختم حديثنا بذكر نفر من المستشرقين ممّن لم يعر هذه القصّة أدنى اهتمام، وهم:

– الإنجليزي رينولد نيكلسون (1868–1945) Reynold Nicholson: ذكر خبر هذا اللقاء ولم يعتبره حدثا تاريخيا مهمّا، كما لم يعط لأيّ حدث تاريخي في حياة محمّد قبل البعثة أهميّة سوى زواجه من خديجة[2].

– الإيطالي فرانشيسكو جابريلي: رغم أنّه يثبت اتّصال رسول الله بالنّصارى ويجعله حقيقة تاريخية كما يثبت أيضا لقاء رسول الله ببحيرا، إلاّ أنّه ينوّه إلى استغلال الغرب المسيحي لهذه الحادثة لإبراز الأصول النّصرانية التي زعموها للإسلام[3].

– ماكسيم رودنسون: يرى أنّ هذه الواقعة قد استغلّها المسيحيون لحرمان رسول الله من كلّ أصالة دينية[4].

– مونتمغري واط يعتبرها قصّة بنيت على أفكار بدائية صيغت لترفع منزلة محمّد وتبيّن أنّه صاحب خوارق ومعجزات[5].

– كارين أرمسترونج: ترى أنّ أعداء محمّد المسيحيين ادّعوا أنّ بحيرا هو من علّم رسول الله ما أطلق عليه الهرطقة المحمّدية[6].

---

[1] See : Sidney Griffith, Muhammad and the Monk Bahîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times, gournal: Oriens christianus, V 79, Year 1995, p p 146-174, p149.

[2] See: Reynold A. Nicholson, A literary history of the Arabs, 1907, Charles Scribner's Sons, New York, p148.

[3] انظر: محمّد الجميل، مرجع سابق، ص71.

[4] See: Maxime Rodinson, Muhammad, Translated from the French by : Anne Carte, 1971, Penguin Books, England, p.48-47

[5] See: William Montgomery Watt, Muhammad: Prophet and Statesman,1961, Oxford University Press, Oxford, p1-2.

[6] انظر: كارين أرمسترونج، سيرة النّبي محمّد، مرجع سابق، ص121.

- كليمان هوّار في مقاله مصدر جديد للقرآن يعتبر أنّ دور بحيرا المقصود ما هو إلا خيال صرف[1].

- إسرائيل ولفنسون: ينقل ارتياب بعض المستشرقين في صدق خبر خروج رسول الله إلى الشّام ومقابلته الرّاهب بحيرا[2].

- أبو موسى الحريري يقول: " ولم يكن له (بحيرا) ذلك الأثر الفعّال لأنّ رحلات محمّد إليه لم تكن كافية للدّلالة على تثقيفه على يده، ومهما يكن من أمر فإنّ اللقاءات المحدودة التي حصلت بين محمّد وبحيرا لا تعطي النّتائج التي نستطلعها في تعاليم القرآن[3].

ثانيا: نقض دعوى الأخذ عن ورقة بن نوفل:

أمّا الشّخصية الثّانية التي اتّهم رسول الله بأخذ العلوم اليهودية والنّصرانية عنها هي شخصية ورقة بن نوفل[4]، وهي تهمة باطلة للأسباب التّالية:

1- لم يحفظ في وقائع سيرة رسول الله أيّ لقاء علمي أو ديني وقع بين رسول الله وورقة، وقد زعم الحريري أنّ ورقة كان مربّيا ومعلّما لرسول الله، وهو من زوّجه بخديجة ابنة عمه، وأعدّه للنّبوّة، وكلّها مزاعم باطلة لم يقم عليها أيّ دليل تاريخي[5].

2- حينما ذهبت خديجة برسول الله إلى ورقة كان رجلا طاعنا في السّنّ، قد فقد بصره، ذهبت لتسأل عن تلك الحالة التي لا عهد لهم بها، ولم تذهب برسول الله ليتعلّم منه، ولم يذهب إليه رسول الله من تلقاء نفسه أو طلب الذّهاب إليه؛ ثمّ كيف للقاء عابر كهذا دام دقائق معدودات أن يحمل من خلاله رسول الله كلّ ما جاء به من علوم ومعارف؟

3- لماذا يغفل هؤلاء الحاقدون ما جاء في تمام الرّواية من قول ورقة: " هذا النّاموس الذي أنزل على موسى"، والنّاموس هو الوحي أو جبريل، فورقة الذي كان عنده علم بالوحيّ وطريقة نزوله

---

[1] See: Clément Houar , Op. Cit, p126-127.

[2] إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص94.

[3] أبو موسى الحريري، مرجع سابق، ص90-91.

[4] انظر ترجمته وما جاء عنه من أخبار حوله عند: غسّان عزيز حسين، ورقة بن نوفل، مرجع سابق.

[5] ويذهب إلى نفس الرأي خليل عبد الكريم في كتابه فترة التّكوين في حياة الصّادق الأمين كما سبق بيانه.

علم أنّ رسول الله قد جاءه الوحي، فعلم أنّه نبي، فصدّقه على التّوّ، وأخبره بما سيكون له من أذى من قومه، كما هي عادة الأقوام مع أنبيائهم، كما أخبره بأنّه لو بقي على قيد الحياة لينصرنّه وهذا تصديق من ورقة لرسول الله، وهو دليل آخر على نبوّته[1].

3- قصّة ورقة تبطل كلّ مزاعم المستشرقين من أنّ رسول الله كان مستعدّا للنّبوّة، قد هيّأ نفسه لها أو هُيِّئ لها من قبل الرّهبان النّساطرة أو من قبل ورقة، لأنّه حينما أتاه الوحي وهو في الغار لم يدر ما ذلك حتى ذهبت به خديجه إلى ورقة.

4- أمّا ما زعمه الحريري من أن سبب فتور الوحي عن رسول الله هو موت ورقة وانصراف النّبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك للبحث عن مصدر جديد للوحي، فهو زعم باطل لأنّ هذا الانقطاع هو من تمام تهيئه الله لنبيّه التي كانت قد بدأت قبل ذلك حيث قد حُبّب إلى رسول الله التحنّث في غار حراء، ولأنّ أمر الوحيّ ليس بالهيّن، لذلك كان لابدّ من فترة الانقطاع هذه ليذهب عن رسول الله ما أصابه من هول ورعب، وليحصل له التّشوّق إلى الوحي من جديد ونقول للحريري لماذا لم تكمّل خديجة المهمّة بعد ورقة وتركت رسول الله في حيرة من أمره كل تلك المدّة؟ وقد زعمتَ أنّها كانت تشارك ورقة في إعداد رسول الله[2].

5- قد يقال: إنّ ورقة قد منح القرآن كاملا لرسول الله كما يفهم ذلك من كلام الحريري ولازم هذا القول أن يكون ورقة عالما بالغيب، مطّلعا على خبايا الزّمان ومكنونات الأيام، لأنّ القرآن جاء فيه الكثير من أخبار الغيب التي كان رسول الله لا يعلم تواريخ وكيفيات حدوثها كالغزوات وحادثه الإفك، ونزول الشّرائع، والإجابة على الأسئلة الواردة وغير ذلك[3].

[1] وقد كان ورقة يعلم قطعا ما جاء في سفر إشعياء: "أَوْ يُدْفَعُ الْكِتَابُ لِمَنْ لاَ يَعْرِفُ الْكِتَابَةَ وَيُقَالُ لَهُ: «اقْرَأْ هذَا». فَيَقُولُ: « لاَ أَعْرِفُ الْكِتَابَةَ» (إشعياء12/29)؛ وقد سبق تخريج الخبر.

[2] انظر: إبراهيم عوض، هتك الأستار، مرجع سابق، ص79-80.

[3] انظر: شوقي أبو خليل، مرجع سابق، ص35.

6- ورقة لم يكن قسّا فضلا عن أن يكون رئيس كنيسة مكّة كما زعمه الكاتبان الحريري وخليل عبد الكريم، إنّما كان عنده علم بشيء من النّصرانية، وكان يكتب بعضا من الإنجيل بالعبرانية أو العربية كما جاء في الرّوايات[1].

7- لو افترضنا جدلا أنّ رسول الله قد أخذ العلم عن هذين الرّجلين فما تفسير تلك الآيات التي هاجم من خلالها اليهود والنّصارى وكشف ما في كتبهم من تحريف وزيغ وظلال؟ من أين أتى بها رسول الله؟ هل سيعلّمه من كان يهوديا أو نصرانيا كيف يفضح ويكشف خبايا وخفايا اليهود والنّصارى؟

المطلب الثّالث: نقض دعوى الأخذ عن التّقاليد الشّفاهية:

سبق وأن ذكرنا أنّ التقاليد التي يقصدها المستشرقون تضمّ أمورا عديدة منها وهو أكثرها: القصص والرّوايات والأساطير، ثم العقائد وبعدها العبادات وما يتعلق بها ممّا يطلق عليه الليتورجيا وقوانينها وهي الطّقوس، ولا شكّ أنّ شيوع أمور كهذه في مجتمع ما يحتاج إلى مراكز دينية تعليمية يشرف عليها علماء متخصّصون يقومون بنشر هذه التّعاليم في أوساط النّاس، وإذا ما نظرنا إلى حال الجزيرة العربية عموما ومكّة والمدينة خصوصا فإنّنا نجد ما يلي:

أوّلا: حول وجود المراكز الدّينية:

لم يذكر المؤرّخون -بما في ذلك المستشرقون المنصفون- لحال البلاد العربية قبل البعثة النّبوّية وجود أيّ مركز ديني لليهود أو المسيحيين في بلاد العرب عموما، وعلى سبيل المثال إسرائيل ولفنسون الذي كتب عن تاريخ اليهود في بلاد العرب ينفي وجود اليهود في مكّة ويردّ على الأب هنري لامانس قائلا: " ولو صحّ ما ادّعاه هذا العالم لكان لليهود حيّ خاص بهم في مكّة، ولكان لهم معبد خاصّ يقيمون فيه صلواتهم ويدرسون كتبهم وليس في جميع المصادر التّاريخية القديمة ما يشير

[1] انظر: إبراهيم عوض، مرجع سابق، ص77. ولتحقيق الرّوايات حول كتابة ورقة هل كانت بالعبرانية أو العربية ينظر: سامي عامري، مرجع سابق، ص97 وما بعدها؛ وقد رجّح طبقا للروايات أنّه كان يكتب بالعبرانية.

أقلّ إشارة إلى وجود شيء من ذلك"[1]، نستشف من كلامه-وهو يهودي- أنّه ينفي وجود اليهود في مكّة وينفي وجود أيّ معبد لهم، ولا توجد أيّة إشارة إلى وجود شيء من ذلك في المصادر التّاريخية، فمن أين تأتي التّأثيرات الشّفهية في مكة؟ وكيف للتّقاليد اليهودية أن تشيع فيها؟

وحتّى الحاخام عادين شتينزلتس في كتابه دليل التّلمود حينما ذكر مراكز تجمّع اليهود لم يذكر إطلاقا بلاد العرب فضلا عن مكّة أو المدينة[2].

والذي كان معروفا لدى العرب صوامع الرّهبان التي كانوا ينقطعون فيها للعبادة ويمارسون فيها الرّهبانية، ولم يكن لكلّ راهب صومعته، بل كان منهم من عرف برهبان الخيام لتنقلهم مع عرب البوادي[3].

وممّا يدلّ على عدم وجود الكنائس في بلاد العرب أنّ المهاجرين إلى الحبشة حينما رجعوا من هجرتهم ذكروا ما رأوه من وصف للكنيسة في أرض الحبشة[4]، لأنّهم لم يكونوا مطّلعين على أوصافها من قبل، إلاّ من كان منهم معتادا على الهجرة إلى الشّام، وهم قلّة قليلة من أهل التّجارة. وقد كانت الكنائس موجوده أيضا في اليمن والشّام ومصر وغيرها ويذكر بعض الباحثين أنّ نجران كانت بها كنيسة، وكانت قد دخلتها المسيحية سنة 500[5].

ثانيا: حول وجود دعوة يهودية أو مسيحية في مكّة والمدينة:

لا شكّ أنّ القيام بالدّعوة يحتاج إلى علماء متمكّنين، وهذا ما لم يثبت في حقّ من سكن بلاد العرب من اليهود والمسيحيين، فأمّا اليهود فكان همّهم الاشتغال بالتّجارة والزّراعة وجمع الأموال

---

[1] إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص94.

[2] انظر: الحاخام عادين شتينزلتس، دليل التلمود، ترجمة وتعليق، مصطفى عبد المعبود وسيد منصور، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ضمن مشروع جامعة القاهرة للترجمة، ص59.

[3] انظر: جواد علي، مرجع سابق، ج6 ص588.

[4] صحيح البخاري، كتاب الصّلاة باب: هل تنبش قبور مشركي الجاهلية، ويتخذ مكانها مساجد، حديث رقم: 427.

[5] انظر: بكر زكي عوض، الصّراع الدّيني على شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، حولية كلية الشّريعة والقانون والدّراسات الإسلامية، جامعة قطر، ع11، 1993، ص ص 195-233، ص207؛ وانظر: عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، د ط، دس، دار النهضة العربية، بيروت، ص117.

ويصفهم إسرائيل ولفنسون بأنّهم تحوّلوا من المدنية إلى البداوة والهمجية، وفقدوا الرّوحانية والنّبوغ والعبقرية، ولم يشتهر بينهم أحد بالنّبوغ العلميّ والفكريّ، وينقل عن يهود دمشق وحلب في القرن الثّالث أنّهم أنكروا وجود اليهود في الجزيرة العربية، ومن يزعمون أنفسهم يهودا لم يكونوا كذلك حقّا، لأنّهم لم يحافظوا على اليهودية التّوحيدية، ولم يكونوا مذعنين لقوانين التّلمود إذعانا تاما[1].

وحتى أبراهام جايجر قد أقرّ بهذه الحقيقة رغم مرارتها واعترف بأنّ اليهود الذين كانوا في جزيرة العرب كانت معرفتهم باليهودية قليلة ومعلوماتهم ضحلة، بل كانوا جهّالا، لذلك لم يحتف بهم التّلمود، كما يرى أنّ الأخطاء التي ارتكبها رسول الله في تأليف القرآن- حسب زعمه- كانت بسببهم، لأنّهم زوّدوه بمعلومات مغلوطة، قد تكون عن جهل كما قد تكون عن عمد[2].

وحتّى من قيل أنّهم تهوّدوا من العرب لم يكونوا على علم بالدّيانة اليهودية لجهل أصحابها الأصليّين بها، ولغياب مدارسها ومراكزها التّعليمية[3]، ولا ننسى أنّ اليهودية هي ديانة قومية.

ولعلّ سبب ذلك هو قلّة الوجود المسيحيّ في بلاد العرب، فالأب هنري لامانس في حديثه عن وجود المسيحيّين في مكّة يجعل عددهم قليلا جدّا كأنّهم حفنة يد Infime poignée [4].

ومن أسباب ذلك أيضا أنّ العرب لم يكن لهم اهتمام بالدّعوة النّصرانية يقول: سباتينو موسيكاتي: " لم يكن العرب يهتمون بالفروق بين المذاهب المسيحية، وكانوا يعجبون بعض الإعجاب بالحياة التي يحياها الرّهبان والنّساك، ولكنهم لم يكونوا يعرفون عن دينهم الشّيء الكثير"[5].

---

[1] انظر: إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص12-13.

[2] انظر: أبراهام جايجر، مرجع سابق، ص54 وص76.

[3] انظر: محمّد حمزة إبراهيم، الأديان في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من خلال الشّعر الجاهلي، مجلّة الخليج العربي، جامعة البصرة، مج40، ع1-2، سنة 2012، ص ص 1-41، ص11.

[4] See : Henri Lammens, L'islam croyances et institutions, 3rd, Ed, 1943, IMP. Catholique Beyrout, p30.

[5] سبتينو موسكاتي، مرجع سابق، ص208.

وكذلك رتشارد بل في كتابه أصل الإسلام في بيئته المسيحية في الفصل الثّاني، ينفي وجود أيّة حجّة قويّة على وجود المسيحية في مكّة أو المدينة أو بالقرب منهما أو في بلاد الحجاز بخلاف بلاد اليمن[1].

ونفس الأمر نجده عند الألمانية تريزا هاينتاير حيث رأت أنّ المسيحية كانت عاجزة عن ترك أي أثر ملموس على العرب في مكّة، لأنّها كانت في صورة سيّئة بالغة في السّوء، وكان عدد المسيحيين قليلا وقدراتهم الفكرية محدودة، ولم يعرف لهم أيّ ترتيب كنسي، وتقول ملخّصة ذلك: " لذلك من غير المحتمل أن نتتبع آثارا لكيان ديني أو طائفه كنسية في مكّة"[2].

أمّا عن طريق وصول المسيحية إلى البلاد العربية فتجعلها عن طريق التّجار عموما وتجار النّبيذ خصوصا، والعبيد والمغامرين، وتنقل عن فلهاوزن فيما يتعلّق بدخول المسيحية بلاد العرب أنّه يرجّح أنّها كانت عن طريق تجار النّبيذ، ولكنّه يعتبرها مسيحية سطحية[3].

ونعود إلى إسرائيل ولفنسون الذي نجده يذكر أنّ أهل مكّة لم يثبت عنهم معرفه النّصرانية ومبادئها وتعاليمها[4].

ويصفهم كارل بروكلمان قائلا: "كانت معرفتهم بالتّوراة والإنجيل هزيلة إلى حدّ بعيد "[5].

وتصفهم كارين قائلة: " عرب الحجاز لم تكن لهم سوى صلات قليلة بالمسيحيين، وكانوا لا يكادون يعرفون شيئا عن المسيحية"[6].

وحتّى النّصارى العرب أو من تنصّروا من العرب وأشهر من قيل عنهم ذلك عثمان بن حويرث وورقة بن نوفل لم يكونوا دعاة إلى النّصرانية.

---

[1] See : Richard Bell, Op. Cit, p 42.

[2] تريزا هاينتاير، المسيحيون العرب قبل الإسلام، ترجمة: لميس فايد، ط1، 2017، دار النشر الأسقفية، القاهرة، ص225.

[3] انظر: نفس المرجع، ص228.

[4] انظر: إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص96.

[5] كارل بروكلمان، تاريخ الشّعوب الإسلامية، مرجع سابق، ص34.

[6] كارين أرمسترونج، سيرة النّبي محمّد، مرجع سابق، ص114.

فإذا تبين من خلال ما قدمناه خلوّ مكّة والمدينة من أيّ مركز دينيّ يهودي أو مسيحيّ، واتّضح خلوهما من العلماء العالمين بالدّيانتين اليهودية والمسيحية، ومن الدّعاة إليهما فلا مجال لادّعاء شيوع التّقاليد اليهودية والمسيحية في مكّة أو المدينة، ولا مجال لاتّهام رسول الله بالتّعلم على يد علماء أهل الكتاب من اليهود والنّصارى، كما أنّ رسول الله لم يثبت عنه في سيرته أنّه التقى بهم أو جلس في مجالسهم -التي لم تكن موجودة أصلا- أو رحل إليهم طلبا لعلومهم ومعارفهم، ولو حصل من ذلك شيء لكان أولى النّاس بكشفه أهل قريش، وكلّ متنكّر لدعوة رسول الله ولسجّل القرآن هذه الاعتراضات كما سجّل مختلف الاعتراضات على دعوته.

المطلب الرّابع: نقض دليل التّشابه وبيان أنّه دليل على صدق نبوّة محمّد:

جلّ من كتب من المستشرقين والمنصّرين عن قضية مصادر القرآن اعتمد على دليل التّشابه ويقصدون به التّشابه بين موضوعات القرآن الكريم وموضوعات الكتب المقدّسة اليهودية والنّصرانية وما بُني عليها، وأصول هذه الموضوعات أربعة القصص، والعقائد، والأحكام والألفاظ، وبتعابير أخرى مفضّلة لديهم: الهاجادا، والهالاخا، والليتورجيا، واللغة، وأكبرها حجما موضوع القصص وسنسعى إلى إبطال هذا الدّليل من خلال الأوجه التّالية:

الوجه الأوّل: يلاحظ على المستشرقين في قضية دراسة القرآن الكريم أنّهم ساروا عكس المنهج العلميّ المفروض اتباعه على كلّ باحث، لأنّهم انطلقوا من دعوى أنّ رسول الله هو مؤلّف القرآن وفرّعوا عليها أنّه لابدّ للمؤلّف من مصادر يعتمد عليها، ثمّ راحوا يبحثون عن تلك المصادر ويتشدّدون في ذلك غاية التّشدّد ويتعمّقون في البحث الى أقصاه وفي التّفتيش إلى منتهاه ولو اضّطروا إلى استعمال الخيال[1] لفعلوا وما تحرّجوا، وكلما عثروا على موضوع يشبه ما في القرآن الكريم كانت التّهمة جاهزة، مفادها أنّ ما عثروا عليه هو مصدر القرآن، وجِهل بعضهم اتّهم رسول الله بالأخذ عن مصادر ظهرت بعد وفاته بعشرات السّنين أو ربّما بمئات السّنين كما سبق

---

[1] ومن محاسن الموافقات أن نقف على مقال بعنوان: المصادر الخيالية في دراسات المستشرقين للقرآن الكريم، للكاتب: محمّد بهاء الدّين حسين، مجلّة الشّريعة والدّراسات الإسلامية، ع6، 2005.

بيانه، ولو انطلقوا في دراسة القرآن الكريم من القرآن نفسه وقاموا بتحليل مضامينه والمقارنة بينه وبين الكتب السّابقة، لعلموا أنّه لن يكون إلاّ وحيّا، فقد حصل ذلك لبعض منهم، فعلى سبيل المثال الطّبيب الفرنسي موريس بوكاي الذي درس مضامين الكتب المقدّسة وقارن بينها في كتابه " التّوراة والإنجيل والقرآن والعلم" أدرك بعد ذلك أنّ القرآن موافق للحقائق العلمية التي لا يمكن معرفتها في ذلك الزّمان إلاّ من طريق الوحي.

الوجه الثّاني: إذا جاز للمستشرقين أن يبحثوا عن مصادر القرآن الكريم فلماذا يتوقفون في البحث عن مصادر التّوراة والانجيل؟ نعم قد بحث بعضهم عن ذلك مثل أستروك وفلهاوزن وغيرهم، فأستروك مثلا حينما بحث في سفر التّكوين وجد أنّه يتحدّث عن أمور ضاربة في القدم بمئات السّنين خلُص إلى أنّ موسى قد كتبه اعتمادا على وثائق قديمة كانت عنده، نقول نعم مرّة أخرى ولكن من كاتب تلك الوثائق؟ وما مصدرها؟ وما هي مصادر كاتبها؟ وكذلك بالنّسبة للأناجيل التي يصنّفوها ثلاثة وواحد، ثلاثة يشبه بعضها بعضا يسمّونها الأناجيل الإزائيّة وهي: متّى ولوقا ومرقس، وإنجيل يختلف عنهم وهو إنجلا يوحنا، وقد قال بعض النّقاد بوجود مصدر تعود إليه هذه الأناجيل، وهو المصدر" Q"[1]، ولكن لماذا يتوقفون عند هذا المصدر؟ ولماذا لا يتساءلون ما هو مصدر هذا المصدر؟ لماذا لا يواصلون البحث؟ ألا يمكن أن يقال أنّ مصدر تلك الوثائق هو الوحي، الذي هو مصدر القرآن أيضا، فيريحون ويستريحون؟ ولكنّها العصبية والحقد على الاسلام وكتابه القرآن.

الوجه الثّالث: بين التّشابه والاقتباس:

بينهما فرق شاسع وبون واسع، لذلك لا يمكن أن يكون التّشابه دليلا على الاقتباس أبدا، ولو لم تتعرّض تلك الكتب المقدّسة للتّحريف لكان التّشابه بينها وبين القرآن الكريم أكثر ممّا هو عليه الآن، لأنّ جميعها تعود إلى مصدر واحد وهو الوحيّ، ولأنّها تدعو جميعا إلى توحيد الخالق، وتعرّف به، وتأمر بعبادته، وتبيّن جزاء العابدين وعقاب العاصين، وتأمر بمكارم الأخلاق، ومحاسن

[1] سبق الحديث عن هذا المصدر في ترجمة فلهاوزن.

الأعمال، وغير ذلك ممّا اتّفق عليه رسل الله وأنبياؤه، ولأنّ دعوة الأنبياء يؤكّد بعضها بعضا، فالنّبيّ لا ينسخ دعوة النّبيّ قبله، إنّما قد تتغير الشّرائع وتتبدّل، أمّا أصول الدّين فلا، وفي هذا الصّدد يقول ابن تيمية: " ولا يجوز أن يقال إنّ الله ينسخ بالكتاب الثّاني جميع ما شرعه بالكتاب الأوّل وإنّما المنسوخ قليل بالنّسبة إلى ما اتّفقت عليه الكتب والشّرائع"[1].

ولا شكّ أنّ المستشرقين والمنصّرين يعرفون هذه الحقيقة ويعرفون أنّ الأنبياء في دعوتهم يكمّل بعضهم بعضا ويتمّم بعضهم دعوة بعض، فقد جاء في الإنجيل أنّ المسيح عليه السّلام قال: " لا تظنّوا أنّي جئت لأنقض النّاموس أو الأنبياء ما جئت لأنقض بل لأكمّل" (متّى17/5)، أمّا في العهد القديم فالأمر أشهر من نار على علم، وما ترتيب الأسفار إلاّ أكبر دليل على ذلك فعندهم الأنبياء الصغار والأنبياء الكبار، وكلّ واحد يكمّل عمل الآخر في سلسلة متواصلة، وحتّى في المصادر الزّرادشتية جاء في كتاب دساتير أنّ كلّ صاحب رسالة وهو نبيّ حسب ما ذكروه يبشّر بالنّبيّ الذي بعده، ولو لم تحرّف هذه الكتب لوجدنا فيها البشارة برسول الله أيضا، ولعلّ طمس هذه البشارة كان من دواعي تحريفها.

فمحمّد رسول الله لم يخرج عن هذه القاعدة، وهل كان يجب عليه أن يخرج عنها ليعترف به اليهود والنصارى؟ أم كان يجب عليه أن لا يخبر بأيّ خبر أو أن لا يقصّ أيّة قصّة ممّا هو عندهم في كتبهم ليعترفوا بالوحي؟

ولو كانوا منصفين لاستدلوا بهذا التّشابه على صدق رسول الله، وعلى أنّ القرآن الكريم وحي من الله، كما فعل ذلك ورقة بن نوفل الذي كان في مكّة، والنّجاشي الذي كان في الحبشة ملكا عليها[2]، فرغم بعد المسافة إلاّ أنّ الموقف كان واحدا.

---

[1] أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الجواب الصّحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن ناصر وآخران، ط2، 1999، دار العاصمة، السعودية، ج2 ص440.

[2] حينما سمع النجاشي بعض الآيات من سورة مريم، قال: إنّ هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة (يقصد أنّ: القرآن الكريم والتّوراة مصدرهما واحد وهو الوحي)، رواه الإمام أحمد في المسند، مسند أهل البيت رضوان الله عليهم أجمعين حديث جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه وهو حديث الهجرة، حديث رقم: 1740، وحسّنه مخرّجو المسند: شعيب الأرنؤوط ومن معه، ط1، 1995، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ج3 ص262.

المبحث الخامس: مصادر القرآن في ميزان علم مقارنة الأديان:

لا شكّ أنّ الذي يطّلع على المباحث الأربعة الماضية وما جاء فيه من شبه استشراقية حول مصادر القرآن المزعومة يدرك أنّ محصّلتها تفضي إلى القول بأنّ رسول الله لا يملك في القرآن سوى حروف العطف وأدوات الرّبط التي كان يربط بها ما كان يقتبسه من تلك المصادر، كما لا يملك من دين الاسلام إلاّ ما كان سيّئا في نظر أولئك، أمّا المحاسن فما هو إلا مقتنص لها من الدّيانات السّابقة.

وإنّ كثيرا من الشّبه التي ذكروها يكفي ذكرها في بطلانها، ومنها ما رددنا عليه في حينه، وبقي منها ما يحتاج إلى مزيد من الردّ والنقد، لذلك عقدنا هذا المبحث لنميط اللثام عن تلك الشّبهات ونردّ عليها بالحجج والبيّنات، ونبطل بإذن الله دعوى اقتباس القرآن من مختلف المصادر التي ذكروها، في ضوء قواعد علم مقارنة الأديان، وسنقوم بتسليط الضّوء على الفروق الرّئيسية بين المواضيع التي زعموا أنّها متشابهة بين القرآن الكريم والكتب المقدّسة.

المطلب الأوّل: المقارنة بين القصص القرآني والقصص التّوراتي:

سنجري مقارنة موجزة بين قصص الأنبياء في القرآن الكريم والعهد القديم وسنجعلها على مرتبتين عامّة ومفصّلة.

أوّلا: الاختلافات العامّة:

ونقصد بها الاختلافات في السّياق والمضمون والأسلوب وغير ذلك، وقد جاءت المقارنة كما يلي:

1- في الرّاوي: راوي القصص القرآني هو الله جلّ جلاله، بينما في المصادر الأخرى خاصّة اليهودية فراوي القصص أو روّاتها مجهولون[1].

2- في الأسلوب: أسلوب القصص القرآني معجز في لغته وتكراره، تحدى الله به البشر ومعهم الجنّ أن يأتوا بمثله فعجزوا، وسيظلّون كذلك إلى قيام السّاعة[2]، بينما أسلوب القصص التّوراتي ما

---

[1] انظر: محمود كيشانة، القصص القرآني في مرآة الاستشراق، سلسلة القرآن في الدراسات الغربية 5، ط1، 2020، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ص30.

[2] انظر: نفس المرجع، ص45.

هو إلاّ حكايات شعبية يستطيع كلّ واحد أن يأتي بمثلها، ولو كانت بضاعته في اللغة وفنونها بضاعة مزجاة.

3- في السّلامة من الأخطاء: القصص التّوراتي يحتوي على الكثير من الأخطاء العلميّة والتّاريخية والجغرافية والحسابية وغير ذلك[1]، كما بيّنه غير واحد من العلماء القدامى والمحدثين كابن حزم[2] وموريس بوكاي[3]، بينما لا نجد ذلك في القصص القرآني إطلاقا.

4- في الهدف والغاية: القصص القرآني لم يكن لمجرد الحكاية والتّسلية والسّرد التّاريخي فقط، بل قد قصّه الله لحكم جليلة وفوائد عظيمة تمسّ العقيدة والتّشريع والسّلوك وغير ذلك من المواعظ والمثل العليا[4].

بينما جاء القصص التّوراتي على العكس من ذلك، فهي لا تحترم الأنبياء ولا تقدّس مقام النّبوّة وتسعى لتمجيد شعب الله المختار(بنو إسرائيل)، لذلك جاءت هذه القصص تحمل طابعا سياسيّا، هدفها تمليك الأرض المقدّسة لليهود، فنوح عليه السّلام يبارك سام جدّ اليهود وإبراهيم لا ذكر للعرب والكعبة في قصّته، ويعقوب يباركه الله ويسمّيه إسرائيل، ثم يحتال على أبيه إسحاق وينجح في ذلك ليباركه بدلا من عيسو، وهؤلاء كلّهم وعدهم الله بتمليك الأرض المقدّسة، ناهيك عن تفاصيل أخرى لا تخرج عن هذه الأطر السّياسية[5].

---

[1] انظر: المرجع السّابق، ص43.

[2] انظر: عماد جميل عبيد، جهود ابن حزم في جدال اليهود، رسالة ماجستير، إشراف: جابر السميري، الجامعة الإسلامية – غزة، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 2007، ص78 وما بعدها، فقد جمع أخطاء التّوراة من كلام ابن حزم ورتبها وبوبها.

[3] انظر: موريس بوكاي، التّوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: الشيخ حسن خالد، ط3، 1990، المكتب الإسلامي بيروت ص20 وص43 وما بعدها.

[4] انظر: إبراهيم خليفة، قصص القرآن، ضمن الموسوعة القرآنية المتخصّصة، إشراف: محمود حمدي زقزوق، دط، دس، مطابع الأهرام، مصر، ص179-180.

[5] انظر: روجيه جارودي، الأساطير المؤسّسة للسّياسة الإسرائيلية، ترجمة: محمّد هشام، تقديم: محمد هيكل، ط4، 2002 دار الشّروق، مصر، ص41 وما بعدها؛ وانظر: ناجح المعموري، التّوراة السياسي، ط1، 2002، دار الأهلية، الأردن ص231 وما بعدها؛ وحول الوعد بالأرض ينظر: دنداني عبد العزيز، عقيدة الأرض الموعودة وأثرها في قيام الحرب عند اليهود عرض ونقد، مجلة المعيار، جامعة قسنطينة، مج26، ع4، ماي 2022، ص ص260-273.

5- في الواقعية والخيال: القصص القرآني واقعي حقيقي ليس للخيال فيه منفذ ولا له منه مورد أمّا التّوراتي فحدّث عن الخيال فيه بكل حرج، في كل سبيل ومنعرج، فالواقع منه على عوج[1].

6- في عصمة الأنبياء: قصص الأنبياء في القرآن الكريم تتحدّث عن أشخاص طاهرين معصومين من الكفر والشّرك والكبائر، أمّا الأنبياء في التّوراة فإنّهم غير معصومين من ذلك كلّه، يصدر منهم ما لا يصدر من صالحي البشر، فمنهم من عبد الأوثان وشرب الخمر وزنى بمحارمه، وغير ذلك ممّا سنبينه فيما سيأتي[2].

7- في منزلة النّبوّة ومكانة الأنبياء: من يقرأ قصص الأنبياء في العهد القديم يستاء جدّا من نظرتها لمقام النّبوّة ومكانة الأنبياء، فهي لا تحفظ للنّبوّة مقاما ولا للأنبياء قدرا، بخلاف ما جاء في القرآن الكريم من توقير للأنبياء، وحفظ لمقام النّبوّة، يبيّنه ما يلي:

ثانيا: الاختلافات الخاصة ما يوجد في قصص الأنبياء في العهد القديم ولا يوجد في القرآن:

وها هنا بعض الأمثلة[3] على الاختلافات الخاصّة بين القرآن الكريم والعهد القديم، وقد اخترنا ما فيه انتقاص وطعن في الأنبياء، ممّا يزيد فرية التّشابه بعدا، ويجعل بينها وبين القرآن خندقا:

1- آدم عليه السّلام في قصّة الخلق:

[1] انظر: عماد جميل عبيد، مرجع سابق، ص87 وما بعدها.

[2] انظر: يحيى مراد، عصمة الأنبياء بين الإسلام واليهودية دراسة مقارنة، حولية كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، ع22، ج4 سنة 2018، ص ص3537-3589، ص3557.

[3] جمعنا هذه الأمثلة من:

- محمّد علي البار، الله جلّ جلاله والأنبياء في التّوراة والعهد القديم دراسة مقارنة، ط1، 1990، دار القلم، دمشق-الدار الشامية، بيروت، ص43 وما بعدها.

- بكر محمّد إبراهيم، قصص بني إسرائيل في القرآن والتّوراة والتّلمود، ط1، 2003، مركز الراية للنشر والإعلام، مصر ص123 وما بعدها.

- عمر سليمان الأشقر، قصص التّوراة والإنجيل في ضوء القرآن والسّنة، ط1، 2011، دار النّفائس، الأردن.

- لويس جنزنبرغ، قصص اليهود، ترجمة وتصدير: جمال الرّفاعي، مراجعة وتقديم: محمّد خليفة حسن، ط1، 2002، المجلس الأعلى للثقافة 2002، مصر.

آدم أكل من شجرة معرفة الخير والشرّ، فقال عنه الربّ الإله: " قد صار كواحد منا "، فخاف منه أن يأكل من شجرة الحياة فيحيى إلى الأبد، فأخرجه من جنّة عدن وجعل الحراسة على الطريق المؤدّية إليها من قبل الملائكة حتى لا يأكل منها (تكوين 3/ 20-24).

2- نوح عليه السّلام:

نوح في التّوراة شرب الخمر وسكر وتعرّى، ورآه ولده حام على تلك الحال فأخبر أخويه سام ويافت،... فلعن نوح كنعان ولد حام وبارك سام[1](تكوين9/20-27).

3- إبراهيم عليه السّلام:

إبراهيم في التّوراة متزوج من سارة أخته من أبيه (تكوين 12/20-13)، ويتاجر بجمالها لينال الخير بسببها، فكان له أن نال غنما وبقرا وحميرا وغير ذلك من قبل فرعون(تكوين 10/12-20)، وتكرّر الأمر مع ملك فلسطين أبي مالك (تكوين 14/20-16).

ويختصم مع لوط، ورعاتهما يختصمون أيضا بسبب الغنم، فيقول له إبراهيم: "اعتزل عنّي" (تكوين 5/13-9).

وهناك تفاصيل مهمّة أغفلتها التّوراة عن حياة إبراهيم مثل دعوته للتّوحيد وتحطيمه للأصنام ومحاوراته مع أبيه وقومه، ونجاته من كيدهم، ولا تذكر حكايته مع النّمرود، ولا تذكر أيضا قصّته مع ابنه إسماعيل وبناء الكعبة وغيرها من الأحداث.

4- إسحاق وإسماعيل عليهما السّلام:

تصوّر التّوراة أنّ سارة زوجة إبراهيم طلبت منه أن يطرد الجارية هاجر وابنها إسماعيل فاستقبح ذلك إبراهيم فقال له الله: " اسمع لقولها لأنّه بإسحاق يدعى لك نسل.." (تكوين 21/9-12).

---

[1] لا شكّ أنّ سبب نيله اللعنة لأنّه والد الكنعانيين السّكان الأصليين لفلسطين، وإلاّ فلا دخل له في رؤية عورة جدّه، لأنّ الذي رآه هو حام وليس كنعان، ولكنّها السياسة؛ انظر: شفيق مقار، قراءة سياسية للتّوراة، د ط، د س، دار رياض الرّيس للكتب والنّشر، لندن-قبرص، ص31 وص36 وما بعدها، ويسمّي تلك المباركة لسام وانتقالها إلى يعقوب المحتال ثمّ إلى نسله بـ: " أوتوماتيكية البركة" أي أنّها تنتقل أوتوماتيكيا إلى الذي يختاره كاتبو التّوراة وربّهم فوق كلّ ذلك كالأبله الذي لا يفرّق بين محتال وغيره، ولكن مادام هو ربّ العشيرة فما عليه إلاّ الاستجابة.

وهنا تصوّر التّوراة محاباة كبيرة من الله لسارة، وعنصرية أكبر وهي إخراج نسل إسماعيل والإبقاء على نسل إسحاق فقط[1].

5- لوط عليه السّلام:

أمّا لوط الذي سكن مغارة مع ابنتيه اللتين دبرتا له حيلة خطيرة لتنجبا منه، فسقتاه خمرا، وفي الليلة الأولى دخلت عليه ابنته البكر وهو سكران فاضطجع معها، وفي الليلة الثّانية تكرّر نفس الأمر مع الصغرى، فحملتا منه وأنجبتا ولدين (تكوين19/30-38).

6- **يعقوب عليه السّلام:**

أمّا يعقوب في التّوراة فإنه مصارع قوي، يتصارع مع الله ليلة كاملة حتّى طلوع الفجر، ويغلبه ويطلب منه مباركته، فيبارك الرّبّ ويسميه إسرائيل (تكوين 32/22-30).

وهو محتال ماكر يحتال على أبيه إسحاق بمعاونه أمّه، فيدخل عليه متنكّرا في لباس أخيه عيسو ليباركه مكانه، ونجحت الحيلة وانطلت على يعقوب فباركه؛ ويكتشف إسحاق الأمر وكذلك عيسو الذي يأتي مطالبا بمباركته هو أيضا، لكن فات الأوان فهي بركة واحدة لا بركتان أخذها المحتال، ويقول له إسحاق: " فَمَاذَا أَفْعَلُ لَكَ الآنَ يَا ابني؟"[2] (تكوين 27/1-40).

وهو أيضا سارق وكاذب، فقد سرق الأغنام والمواشي من خاله لابان، وهرب مع زوجتيه ابنتي خاله (تكوين 32/22-30).

وقام هو وأبناؤه بقتل شكيم وأبيه وأهل قريته كلّهم، ودبّروا لهم حيلة وكذبوا عليهم، لأنّ شكيم زنى ببنت يعقوب وأحبّها وأراد أن يتزوجها (تكوين 34/1-30).

7- أبناء يعقوب عليه السّلام:

وحتى أبناء يعقوب هم أيضا زناة بالمحارم؛

[1] وهنا أيضا تستمرّ السّياسة في إعطاء البركة في النّسل.

[2] وهنا أيضا، مع تلاعب كبير؛ وانظر: بكر محمّد إبراهيم، مرجع سابق، ص189.

- رأوبين بن يعقوب بكر أبيه، يزني بزوجة أبيه، ويعلم بذلك يعقوب ولا ينزعج منه، بل يباركه (تكوين 22/35).

- يهوذا[1] الذي هو من الأسباط، يزني بثامارا زوجة ابنه، وتنجب له توأما (تكوين38/1-30).

وتعترف التّوراة أنّ ثلاثة من كبار الأنبياء هم من نسل يهوذا من الزّنا، وهم داوود وسليمان وعيسى عليهم السّلام[2].

8- يوسف عليه السّلام:

قام الأستاذ مالك بن نبي[3] بدراسة مقارنة بين قصّة يوسف عليه السّلام في القرآن ونظيرتها في التّوراة في أربعين صفحة، وبين أنّ القصّة في التّوراة تحمل طابعا سرديا تاريخيا يولي الشّخصيات الوثنية المصرية اهتماما كبيرا، وفيها الكثير من الأخطاء، منها أنّ يوسف يحلف بحياة فرعون ويتّهم إخوته بالجوسسة (تكوين42/16-17).

9- موسى عليه السّلام:

أمّا موسى عليه السّلام والذي يفترض أنّ له منزلة كبيرة عند بني إسرائيل، هو أيضا لم ينج من طعنهم وكذبهم وافترائهم، فهو عنصري يقتل رجلا مصريا عمدا لا خطأ، لأنّه ضرب رجلا عبرانيا ويطمره في الرمل (خروج2/12).

ويتّهم ربّه بالإساءة إلى الشّعب اليهودي فيقول له: " فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى الرَّبِّ وَقَالَ: لِمَاذَا أَسَأْتَ إِلَى شَعْبِكَ يَا رَبُّ؟ لِمَاذَا أَرْسَلْتَنِي؟ فَمُنْذُ أَنْ جِئْتُ لأُخَاطِبَ فِرْعَوْنَ بِاسْمِكَ، أَسَاءَ إِلَى الشَّعْبِ وَأَنْتَ لَمْ تُخَلِّصْ شَعْبَكَ ؟"(خروج 5/22-23).

ويتهمه أيضا بأنّه مكر باليهود حين أخرجهم من مصر ليقتلهم في الجبال ويفنوا من على وجه

[1] وهو الذي تنسب إليه مملكة يهوذا وسمّي اليهود يهودا نسبة إليه، ونلاحظ تأكيد التّوراة على قضية الزنا.

[2] انظر: محمّد علي البار، مرجع سابق، ص149؛ ولا يخفى أنّ المسيحيين يعلمون هذه الحقيقة كما في سلسلة نسب المسيح الذي يعود إلى فارص الذي أنجبه يهوذا من زناه بثامار؛ انظر: إنجيل (متّى1/1-17).

[3] انظر: مالك بن نبي، الظّاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصّبور شاهين، د ط، 2000، دار الفكر، سوريا، ص211 وما بعدها.

الأرض ويعاتبه على ذلك، وكانت نتيجة هذا الاتّهام والعتاب أنّ الرب ندم على الشّر الذي فعله بشعبه (خروج 32/11-14).

وتتّهمه التّوراة مع أخيه هارون بعدم الثّقة في الربّ، وعدم تقديسه بين الإسرائيليين (تثنية 51/32).

10- هارون عليه السّلام:

تزعم التّوراة أنّ العجل الذي عبده اليهود في غياب موسى كان هارون من صنعه، وأمرهم بعبادته وتقديم القرابين له (خروج32/1-30).

11- هوشع (يوشع) عليه السّلام:

تزعم التّوراة أنّ الربّ أمره أن يتزوج بعاهرة لتنجب له أولاد زنا، لأنّ الأرض جميعها قد زنت واستجاب هوشع لذلك (هوشع 2/1-3).

12- داود عليه السّلام:

جاء في سفر صموئيل الثّاني أنّ داود صعد على سطح البيت فرأى امرأة جميلة تستحمّ عريانة فأرسل إليها فجاءته، فاضطجع معها وحملت منه وأخبرته بذلك (2 صموئيل11/2-5).

وبعد موت زوجها في الجهاد تزوّجها داود وولدت له ولدا واستاء الرّب من هذه الفعلة من داود (2 صموئيل11/26-27).

13- سليمان عليه السّلام:

تزعم التّوراة أنه تزوج ألف امرأة من قبائل شتّى مخالفا أمر الرّبّ، وكانت لهن ديانات مختلفة فأملن قلبه فعبد معهن آلهتهن، فغضب عليه الربّ لأنه عمل الشرّ، وليس هذا فحسب بل تزعم أنّه بنى المعابد لتلك الآلهة، ونهاه الربّ فلم يستجب، ومن أجل ذلك مزّق الرّب المملكة[1] (الملوك الأوّل11/1-12).

[1] وهنا تبرئة للشّعب من كونه السّبب في زوال مملكة سليمان واتّهام النبي سليمان بأنّه كان السّبب في ذلك.

14- أيوب عليه السّلام:

تصفه التّوراة بسوء الأدب مع الله، فهو يتوجّه إليه بالعتاب ويتّهمه بسوء الظّنّ فيقول لربّه:
" مَاذَا تَحْجُبُ وَجْهَكَ، وَتَحْسِبُنِي عَدُوًّا لَكَ ؟" (سفر أيوب 24/13)، ويقول له أيضا: " حَتَّى تَبْحَثَ عَنْ إِثْمِي وَتُنَقِّبَ عَنْ خَطَايَايَ" (سفر أيوب 6/10).

ومع ذلك يبقى ربّه معرضا عنه، وأيوب يترجاه بمزيد من سوء الأدب فيجيبه ربه قائلا: " أَلَيْسَ شَرُّكَ عَظِيمًا، وَآثَامُكَ لاَ نِهَايَةَ لَهَا؟ " (سفر أيوب 5/22).

هذه بعض الأمثلة فقط وإلاّ ففي قصص الأنبياء في التّوراة خصوصا وفي العهد القديم عموما من الفروقات العظيمة ما لا تسع مئات الصّفحات لتجليته، لأنّنا نحتاج إلى قسم آخر نبين فيه ما ورد في القرآن ولم يرد في العهد القديم، ولكن حسبنا ما أوردناه ففيه الكفاية لدحض فرية التّشابه بين القصص القرآني والقصص التوراتي.

قصّة المسيح عليه السّلام:

لا مجال أبدا لادّعاء التّشابه بين قصة المسيح عيسى عليه السّلام في القرآن مع قصته في العهد القديم، لأنّ المسيح عند اليهود له مفهوم خاصّ، وموقفهم من المسيح عيسى عليه السّلام معروف مشهور، فقد أنكروا رسالته ولم يؤمنوا به ورموه بالعظائم[1].

أما قصّة المسيح في الأناجيل سواء الرّسمية منها أو المنحولة، فالقرآن لا يوافقها على التّعريف بمريم أمّ المسيح عليه السّلام، ولا على ولادتها المعجزة لعيسى، ومن أكبر الاختلافات قضية الصّلب وما

---

[1] للاطّلاع على موقف اليهود من المسيح عيسى عليه السلام والمسيحية ينظر: بيتير شيفر، يسوع في التّلمود، المسيحية المبكّرة في التّفكير اليهودي الحاخامي، ترجمة: نبيل فيّاض، ط1، 2016، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، ص 163 وما بعدها وانظر: زياد منى، تلفيق صورة الآخر في التّلمود (يسوع المسيح والعرب والمسيحيين الأمّيين)، ط2، 2004، شركة قدْمُس بيروت، ص69 وما بعدها.

نسجه النّصارى حوله من خزعبلات وترّهات، وكذا قضايا التّجسد[1]، والخطيئة والفداء وغيرها[2].

وقد شكّك بعض علماء النّصارى في تلك الخرافات التي يذكرونها عن المسيح، وقادهم ذلك إلى محاولة اعتباره شخصية تاريخية أو أسطورة مضى زمانها، إشارة منهم إلى إنكار المسيح وإنكار عودته آخر الزمان[3].

وإن كان هناك نوع من التّشابه بين القرآن الكريم والأناجيل المنحولة -كما سبق بيانه- في بعض الجزئيات فهو من الحقّ الذي أقرّه القرآن ممّا لم تطله أيادي التّحريف.

---

[1] انظر: جون هك (محرّرا)، أسطورة تجسّد الإله في السّيد المسيح، تعريب: نبيل صبحي، ط1، 1985، دار القلم، الكويت. الكتاب من تأليف سبعة من علماء اللاهوت النّصارى ينكرون فيه مسألة تجسّد الإله في السّيد المسيح.

[2] لمعرفه المزيد عن أوجه الاختلاف حول المسيح، ينظر: علي بن صالح المقّوشي، المسيح المنتظر بين المسلمين وأصحاب الدّيانات الأخرى عرض ونقد، رسالة دكتوراه، إشراف: محمود مزروعة، جامعة أمّ القرى، كلية الدّعوة وأصول الدّين قسم العقيدة، سنة 1423هـ، ج1 ص270 حول موقف اليهود، ج2 ص509 حول موقف المسيحيين، ففيه تفصيل قوي حول المسألة؛وانظر أيضا: سارة العبّادي، موقف اليهود والنّصارى من المسيح عليه السلام، ط1، 2005، مكتبة الرّشد، السّعودية، الباب الثّاني المسيح عند المسيحيين، ص135 وما بعدها؛ عمر سليمان الأشقر، مرجع سابق، ص317 وما بعدها.

[3] ويسمّونه بالمسيح التّاريخي، وإن كنا نوافقهم على إنكار تلك الخرافات فلا نوافق على هذا الإنكار المطلق للمسيح؛ حول هذه المسألة ينظر: لوقا جونسون، المسيح الحقيقي المسعى الخاطئ للعثور على السّيد المسيح التّاريخي وحقيقة الأناجيل التّقليدية، ترجمة وتعليق: محمّد الواكد، ط1، 2008، دار الأوائل، دمشق؛ رايس بروكس، المسيح إنسان أم أسطورة أم المسيح المنتظر؟ ترجمة: ماجد صبحي زاخر، ط1، 2016، دار أوفير، الأردن.

المطلب الثّاني: اختلافات في أركان الإيمان:

أوّلا: الله في اليهودية والمسيحية والزّرادشتية:

1- يهوه وصفاته في العهد القديم:

من المعلوم أنّ اليهود يعبدون يهوه ويتخذونه إلها، وهو عندهم إله قومي خاصّ بهم، ولعلّ نظرة فاحصة في ثنايا العهد القديم تبيّن لنا نظرتهم لهذا الإله، وتبيّن لنا أيضا مدى مصداقية الدّعوى التي أطلقها المستشرقون من وجود التّشابه بين صفات الله في الإسلام وصفاته في اليهودية وتبيّن أيضا دعوى أنّ الاسلام أخذ التّوحيد من الدّيانة اليهودية.

- الرّبّ في التّوراة له أولاد ومنهم جاء اليهود[1]، جاء في سفر التّكوين: " وَحَدَثَ لَمَّا ابْتَدَأَ النَّاسُ يَتَكَاثَرُونَ عَلَى سَطْحِ الأَرْضِ وَوُلِدَ لَهُمْ بَنَاتٌ، انْجَذَبَتْ أَنْظَارُ أَبْنَاءِ اللهِ إِلَى بَنَاتِ النَّاسِ فَرَأَوْا أَنَّهُنَّ جَمِيلاتٌ فَاتَّخَذُوا لأَنْفُسِهِمْ مِنْهُنَّ زَوْجَاتٍ حَسَبَ مَا طَابَ لَهُمْ" (تكوين1/6-4)، وأنجبوا بعد ذلك الجبابرة فغضب الله وأرسل عليهم الطوفان.

- التّوراة تجعل موسى إلها[2]، قال الرّبّ لموسى: " أَنَا جَعَلْتُكَ كَإِلَهٍ لِفِرْعَوْنَ، وَهَرُونُ أَخُوكَ يَكُونُ كَنَبِيٍّ لَكَ " (خروج1/7).

- يتعب ويرتاح ويتنفّس يوم السّبت (تكوين 3/2)، (خروج17/31).

- يتمثّل في صورة بشر ويجلس على عرش مرتفع تحيط به الملائكة، ويراه إشعياء على ذلك(إشعياء1/6-11).

- ورآه أيضا موسى وهارون والاشياخ السّبعون(خروج9/24-11)، ورآه النّبي إيليا(9/19-17).

[1] جاء في سفر التثنية: " أنتم أولاد الربّ إلهكم" (14)، وهي عندهم بنوّة حقيقية لا معنوية، انتقلت من آدم إلى نوح إلى سام.....ثم إلى اليهود- كما سبق ذكره- ويؤكّد القرآن هذه العقيدة عند اليهود كما في سورة (المائدة:18).

[2] وجعْل موسى في مصافّ الآلهة هو تأثّر واضح بديانات الشّرق الوثنية القديمة التي ترفع الأبطال إلى مصافّ الآلهة، انظر: محمّد خليفة حسن، ظاهرة النّبوة الإسرائيلية طبيعتها – تاريخها- الموقف الإسلامي منها، ط1، 1991، دار الزهراء، مصر ص155.

- يسير أمامهم ليلا ونهارا (خروج13/20-22)، ينزل إلى الأرض مرّات عديدة، ويجتمع معهم في خيمة الاجتماع (عدد12/4-10)

- يجلس في التّابوت، وداود وجميع الشّعب يجرّونه وهو يتفرّج عليهم (صموئيل الثّاني6/6-16).

- صارع يعقوب فانهزم وطلب إنهاء الصّراع (تكوين 32/22-30).

- يندم ويحزن مرّات عديدة، منها: ندمه وحزنه على خلق الإنسان (تكوين6/6).

- يحبّ رائحة اللحم المشويّ، وبسببه عفا عن بني اسرائيل بعد أن أهانوه (العدد15/13-14)

- يطلب منهم أن يضعوا علامة على بيوتهم ليعرفهم ويميّزهم حتّى لا يخطئ في إنزال العذاب عليهم مع المصريين (خروج12/12-14).

- يأمر بسرقة أموال المصريين وذهبهم (خروج3/21-22).

- يأمر بالزواج بالزانية واتخاذ أولاد الزّنا (هوشع 1/2-3).

- الرّبّ يخاف من اجتماع الشّعب ومن تطوّرهم في العلوم والبنيان فبلبلهم (أي فرّقهم) ولذلك سمّيت بابل (تكوين11/1-9)[1].

يمكننا القول أنّ يهوه إله مخلوق على المقاس، على مقاس الشّعب اليهودي يتصرّفون فيه كما يشاؤون هو لهم خاصّ بهم، يقاتل معهم وينصرهم، وإن غضب عليهم فرشوته باللحم المشوي حاضرة[2].

هل أخذ الإسلام التّوحيد من اليهودية؟

زعم المستشرقون أنّ التوحيد أخذه رسول الله من اليهودية لأنّها ديانة توحيدية، ولا يخفى أنّ هذا زعم باطل لما سبق بيانه قبل حين، وقد يقال: إنّنا نقصد أنّ اليهودية ديانة توحيدية في أصلها نقول: نعم ولو كان ذلك، فهذا لا يعني أنّ الاسلام أخذ التّوحيد من اليهودية، لأنّ التّوحيد ليس علامة مسجّلة باسم الأمّة اليهودية، وليست هي أوّل أمّة على هذه الأرض أو هي الأمّة التي

---

[1] انظر: محمّد علي البار، مرجع سابق، ص11؛ فتحي الزّعبي، مرجع سابق، ص633 وما بعدها.

[2] انظر: أحمد رجا عدوان، النّبوّة في منظور الدّين اليهودي(دراسة موضوعية)، مجلّة التّراث العلمي العربي، ع2، 2015، ص ص425-464، ص450-451.

عرفت التّوحيد وحدها دون الأمم الأخرى، فمنذ أن أنزل الله آدم إلى الأرض إلى أن أرسل نوحا كانت الأمم كلها على التّوحيد الخالص، ولمّا وقع الشّرك في قوم نوح أرسل الله الرّسل للدّعوة إلى التّوحيد، قال تعالى:﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾(البقرة:211) ولا زال الله تعالى يوصي أنبيائه بالدّعوة إلى التّوحيد، قال تعالى: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ (فاطر:24)[1].

ثمّ إنّ التّوحيد أمر فطري جبل الله عليه الخلق، قال النّبي صلى الله عليه وسلم: "كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه، أو ينصّرانه، أو يمجّسانه"[2]، وقد وجد علماء الأديان خاصّة الغربيين في مبحث نشأة الدّين أنّ فكرة التّوحيد فكرة قديمة وُجدت عند البدائيين والقبائل القديمة، كقبائل أستراليا وجنوب أفريقيا وأمريكا الجنوبية وغيرها[3]، ولا شكّ أنّهم كانوا قبل الأمّة اليهودية، ولم يعرفوا الدّيانة اليهودية أصلا، فالتّوحيد إذن ليس من ابتكارات اليهود وليس لهم عليه براءة اختراع أو حقوق ملكية فكرية وأدبية، حتّى يقال لكلّ موحّد في الأرض لقد أخذت توحيدك من عند اليهود.

2- الثّالوث في المسيحية:

لا يمكن لمن له أدنى مُسكة من عقل أن يقارن بين المفهومين، وحتى مفهوم الثّالوث أو التّثليث في المسيحية لم يتّفقوا على ضبطه[4]، فالله عندهم ولد ولدا وحيدا ثمّ بذله لخلاص العالم " لأَنَّهُ هكَذَا

[1] انظر: فرج الله عبد الباري، نشأة الدّين والتدين، بين التّوحيد والتّطور، ط2، 2002، مكتبة الأزهر الحديثة، مصر ص160؛ وانظر: بركات دويدار، الوحدانية، ط1، 2006، دار الآفاق العربية، مصر، ص435.

[2] صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم: 1385؛ صحيح مسلم، كتاب القدر حديث رقم: 2658.

[3] See : Guillaume Schmidt, L'origine de l'idée de Dieu; étude historico-critique et positive, 1910, Librairie Alphonse Picard & Fils, Paris, p101-102.

[4] للاطلاع حول بعض ذلك ينظر: القس أشرف عزمي، المسيح من هو؟ طبيعة شخصه وعمله الكفاري، ط1، 2019، دار النشر الأسقفية، مصر، ص 205 وما بعدها، حيث قدم الأدلة على ألوهية المسيح.

أَحَبَّ اللهُ الْعَالَمَ حَتَّى بَذَلَ ابْنَهُ الْوَحِيدَ، لِكَيْ لاَ يَهْلِكَ كُلُّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ، بَلْ تَكُونُ لَهُ الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ. فَإِنَّ اللهَ لَمْ يُرْسِلِ ابْنَهُ إِلَى الْعَالَمِ لِيَدِينَ الْعَالَمَ، بَلْ لِيَخْلُصَ الْعَالَمُ بِهِ"(يوحنا16/3-17)[1].

3- أهورامازدا في الزّرادشتية:

أمّا في الزّرادشتية المحرّفة فعندهم إلهين اثنين، واحد للخير وهو أهورامازدا وهو إله النّور وقوّته ناقصه ومحدودة، أمّا الإله الآخر فهو أهريمان وهو إله الشّرّ وبينهما عداوة كبيرة[2].

يمكننا القول أنّ أهورامازدا هو نصف إله وليس إلها كاملا.

وبعد هذا العرض الموجز لمفهوم الله في هذه الدّيانات الثّلاث، نتساءل: هل حقّا يشبه هذا المفهوم مفهوم الله في الإسلام، الذي ينزّه الله ويقدّسه وينفي عنه الولد ومماثلة المخلوقين، ويصفه بصفات الجلال والكمال؟

ثانيا: الإيمان بالملائكة:

تعتبر قضية الإيمان بالملائكة من القضايا المشتركة بين الأديان، فقد جاء ذكرها في الزّرادشتية واليهودية والمسيحية والإسلام، ولا يمكن أن يكون هذا التّشابه دليل على أنّ الاسلام قد اقتبس هذه العقيدة من مصادر تلك الأديان للأسباب التّالية:

1- يرى كثير من الباحثين المسلمين والغربيين أيضا أنّ فكرة الإيمان بالملائكة عند اليهود تطوّرت كثيرا بعد السّبي البابلي، يقول جون سي: " إنّ اليهود في الواقع كانوا مدينين إلى حدّ كبير إلى الميثولوجيا البابلية بمذهبهم المفصّل بشأن الملائكة"[3]، ونظرا لأنّ التّلمود يحتوي كثيرا من التّفاصيل المتعلّقة بالملائكة لا وجود لها في العهد القديم رفض بعض اليهود هذه التّفصيلات[4].

2- ممّا يميّز الرّؤية اليهودية للملائكة عن الرّؤية الإسلامية نجد ما يلي:

---

[1] لمزيد من التّفاصيل ينظر: أحمد ديدات، الله في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة وتعليق: محمد مختار، د ط، دس، مكتبة المختار الإسلامي، القاهرة.

[2] انظر: محمّد خليفة حسن، تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص156-157؛ وانظر: الشفيع الماحي أحمد، زرادشت والزّرادشتية، حولية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، حولية 21، الرسالة160، سنة2001، ، ص38.

[3] جون سي، مرجع سابق، ص43.

[4] ومنهم الصّدوقيون كما ذكر جون سي، نفس المرجع والصفحة.

- هي عندهم مخلوقة من النّار.
- يأكلون ويشربون.
- ومنهم ملائكة ساقطة عصوا فسقطوا، ومنهم إبليس الذي كان ملكا.
- تجهل اللغتين السّريانية والكلدانية، حتّى لا تحسد اليهود في صلاتها.
- يعتقد اليهود عداوة جبريل[1].
- يفضّلون ميكائيل لأنّه محامي إسرائيل، والمدافع عنها، وهو معلّم موسى عليه السّلام.
- عندهم ملك يدعى ميتاترون يساعد الله على تعليم الشّباب.
- يختلف الملائكة فيما بينهم، ممّا يعكّر السّلام على الأرض.
- الله يستشيرهم في الأمور[2].

3- الاختلافات مع النّظرة المسيحية: يعتقد المسيحيون أنّ الملائكة:

- جزء من الإله نورهم من نوره وهم أبناؤه.
- مخلّدون لا يموتون.

أمّا موقفهم من جبريل (الرّوح القدس) فيعتبرونه أحد الأقانيم الثّلاثة، وهو عندهم في مرتبة واحدة مع الأب والابن في الجوهر والذّات والطّبع[3].

4- الاختلافات مع النّظرة الزّرادشتية: تتميّز النّظرة الزّرادشتية للملائكة بما يلي:

- اعتقادهم بوجود ملائكة الشّرّ، يعملون مع الإله أهريمان.

---

[1] انظر: مي بنت حسن المدهون، الملائكة والجن دراسة مقارنة في الدّيانات السّماوية الثّلاث (اليهودية-النّصرانية-الإسلام) رسالة دكتوراه، إشراف: محمّد عبد المجيد، جامعة أمّ القرى، كلية الدّعوة وأصول الدّين، قسم العقيدة، السّعودية 1430/1429هـ، الباب الأوّل بعنوان: الملائكة في الدّيانة اليهودية، ص1 وما بعدها، وقد نقلت الباحثة كثيرا من الخرافات التي وردت في التّلمود عن الملائكة لا يسع المجال لذكرها.

[2] انظر: آ. كوهن، التّلمود، عرض شامل للتّلمود وتعاليم الحاخامين حول " الأخلاق، الآداب، الدّين، التّقاليد، القضاء" ترجمه إلى الفرنسية: جاك ماريتي(سنة1928)، ونقله إلى العربية: سليم طنّوس، ط1، 2005، دار الخيال، الكويت، ص100 وما بعدها.

[3] انظر: مي بنت حسن المدهون، مرجع سابق، الباب الثّاني: الملائكة في الدّيانة النّصرانية، ص139 وما بعدها.

- يعطون الملائكة صفات الاله.

- اعتقادهم بتجسد الإله في الملاك فاهومانو، فأهورمازدا يتمثّل في الملك فاهومانو تمثلا كلّيا بذاته[1].

5- أمّا ما جاء به الإسلام ممّا يشبه بعض ما في تلك الدّيانات، فهو من الحقّ الذي أقرّه الإسلام وهو من الأمور التي لم تحرّف وبقيت سليمة على أصولها.

ثالثا: الإيمان بالكتب والرّسل:

يقترن الإيمان بالكتب مع الإيمان بالرّسل اقتران كلّ رسول بكتابه، ولا شكّ أن الإسلام يختلف اختلافا عظيما في هذه القضية المهمّة مع اليهودية والمسيحية، فالإسلام يأمر أتباعه بالإيمان بجميع الأنبياء والرّسل وبما أنزل الله عليهم من كتب دون تفريق بينهم أو كفر بأحد منهم، بخلاف اليهودية التي لا تعترف بالأنبياء العرب، ولا تؤمن بالمسيح عيسى ولا برسول الله محمّد، وكذا المسيحية التي لا تؤمن بمحمّد أيضا، لذلك فإنّنا نجد هذه القضية في كثير من كتب المستشرقين خارجة عن محلّ النّزاع لأنّها لا تخدم أغراضهم.

رابعا: الإيمان باليوم الآخر:

رغم أنّ عقيدة اليوم الآخر لا تكاد تخلو منها ديانة من الدّيانات، إلاّ أنّها تختلف في بعض الجزئيات والتّفاصيل فيما بينها سواء في الكثير أو القليل، وحتّى نكشف حقيقة الاقتباس المزعومة في هذه القضية بالذّات فلا بدّ أن نبيّن بعض الفروقات المهمّة بين عقيدة الإيمان باليوم الآخر بين الإسلام وغيره من الأديان التي اتّهم بالاقتباس منها.

1- اليوم الآخر في اليهودية:

عقيده اليوم الآخر لم ترد في العهد القديم إلاّ لماما في إشارات عامّة لا تفصيل فيها، وقد اعترف بذلك علماؤهم، يقول ابن كمّونة وهو يتحدث عن الثّواب والعقاب في الجنّة أو جهنّم: " ولم يبيّن

[1] انظر: الشّفيع الماحي أحمد، مرجع سابق، ص41.

شيء من ذلك في التّوراة تبيّينا مصرّحا"[1]، وبيّن فيما بعد أنّ سبب عدم ذكرها في التّوراة هو استفاضتها بين اليهود، مما سبّب عدم الحاجة لذكرها[2].

لذلك اضطر اليهود إلى تفصيلها في التّلمود، وغالب تلك التّفاصيل مأخوذة عن غيرهم خاصّة من الحضارة البابلية وثقافتها الدّينية، ومن المصادر الإسلامية بعد فتح العراق، ومن خصوصيات اليهود حول اليوم الآخر نذكر ما يلي:

- يعتقدون أنّ وراثة العالم الآخر خاصّة بهم وبمن يدرس التّوراة ويسكن بلاد إسرائيل.
- يحصل في يوم الدّينونة أنّ عظماء بني إسرائيل يجلسون أمام الرّبّ ويحاكمون الأمم الوثنية ولا مجال للنّجاة.
- ينادي الرّبّ على من كان يقرأ التّوراة ليكرمه.
- يعاقب المذنبون، ثمّ ينقلون إلى جنّة النّعيم ويرث مكانهم الأشرار من الأمميين.
- أبواب جهنّم ثلاثة: أولها في الصّحراء، وثانيها في البحر، وثالثها في أورشليم.
- طبقاتها سبعة.
- الجنّة يسمونها جنّة عدن، ولا يعرفون مكانها ولا تفاصيلها؛ يقول آ. كوهن: " فإنّ التّلمود والمدراشيم القديمة لا يحتويان على وصف مفصّل لداخل جنّة عدن والطّريق المؤدّي إليها"[3].

1- اليوم الآخر في المسيحية:

أمّا في المسيحية فقد حُرّفت النّصوص المتعلّقة باليوم الآخر، وذلك حتّى تتناسب مع عقيدة التّثليث، ومن خصوصيات الإيمان باليوم الآخر عندهم:

- أنّه لن يرث أحد الحياة الأبدية إلاّ بالإيمان بابن الإله (يوحنا 24)

---

[1] ابن كمّونة، تنقيح الأبحاث للملل الثّلاث، مرجع سابق (طبعة إيران)، ص143. كما سجل علماؤنا أيضا تلك الملاحظة كابن حزم في الفصل، وابن تيمية في الجواب الصّحيح وغيرهما.

[2] انظر: نفس المرجع، ص158.

[3] آ. كوهن، مرجع سابق، ص473؛ وانظر: فرج الله عبد الباري، يوم القيامة بين الإسلام واليهودية والمسيحية، ط1 2004، دار الآفاق العربية، مصر، ص49 وما بعدها.

- أنّ المسيح ابن الله هو الذي يجلس على الكرسي ويجتمع النّاس عنده ويحاسبهم ويرسل كلاًّ إلى ما يستحق من ثواب أو عقاب (متى25/31-46)[1].

المطلب الثّالث: المقارنة بين العبادات في الإسلام وغيره من الأديان:

لعلّنا لا نحيد عن الصّواب قيد أنملة أن قلنا إنّه لا تشابه بين الإسلام وغيره من الأديان إلاّ في الأسماء فقط، بيان ذلك كما يلي:

أوّلا: الطّهارة والصّلاة:

1- الوضوء والصّلاة في اليهودية:

- الوضوء يكون بالماء الصّالح للشّرب، ولا يجوز بالماء المالح أو ماء البحر، ويغسل المتوضئ يديه ثلاث مرّات، ثمّ وجهه مع المضمضة والاستنشاق، ثمّ يمسح رأسه بمنديل، ثم يدعو ربه.

- الغسل يكون بالغطس في الماء ثلاث مرّات.

- التّيمم يكون عند فقد الماء أو الخوف من استعماله، ويكون بتنظيف اليدين بالتّراب حيث يفركهما به.

- قبلتهم جهة المغرب، وهي جهة قدس الأقداس.

- عندهم ثلاث صلوات في اليوم صلاة الصّبح (شحاريت) صلاة العصر (المنما) صلاة المغرب (عربيت)، وهي كلّها متشابهة من حيث عدد الرّكعات، أربع لكلّ واحدة منها، يفصلها ركوع ولا سجود فيها، وتختلف من حيث ما يقال فيها من أدعية، ولا يتحرّون أوقات النّهي عن الصّلاة لأنّ صلاة الصّبح تقع في وقت النّهي، وكذا صلاة العصر.

- صلاة يوم السّبت، وهي صلاة جماعية لابدّ من تجاوز عدد المصلين العشرة، يقرؤون فيها التّوراة ولها مكانة عظيمة عندهم، وليست واجبة، والإمام في صلاة الجماعة يتّجه بوجهه إلى المصلّين.

- تجب تغطية الرأس في الصّلاة.

- النّداء للصلاة يكون بالبوق أو الجرس.

---

[1] انظر: يسر محمّد مبيض، اليوم الآخر في الأديان السّماوية والدّيانات القديمة، ط1، 1992، دار الثقافة، قطر، ص62.

- يجوز عندهم قراءة كلام الحاخامات في الصّلاة وبأيّ لغة كانت.
- أدخلوا فيها حديثا الآلات الموسيقية.
- ليست ركنا من أركان الدّين، ولم يرد عندهم عقاب تاركها[1].
- لم تذكر عندهم فضائلها ولا فضائل الوضوء أيضا[2].

وأخيرا هي عندهم عباده تطورية مع الأيام والأعوام منذ القدم ولا تزال تتطور.

2- الوضوء والصّلاة في المسيحية:

من المفترض أن تفهم العبادات في المسيحية على ضوء التّشريع الذي جاء به موسى، ولكنّنا لا نجد ذلك عند المسيحيين، بل إنّنا نجدهم قد تحرّروا من هذه التّشريعات، فلم يجعلوا للصّلاة شروطا ولم يضعوا لها قيودا، فلا نجد عنهم أحكام الوضوء والغسل، وذلك خلافا للمسيح الذي كان ملتزما بالصّلاة وسائر العبادات داعيا إليها، وقد كانت المسيحية الأولى على عهد المسيح لكنّها تحرّرت بعد ذلك، ولم تتّفق على عدد معيّن للصّلوات أو هيئة معينة أيضا.

أمّا هيئة الصلاة عندهم فإنها تفتتح بالتّسمية بالأب والابن وروح القدس، وتقوم على الثّناء على الأب وتمجيده والاعتراف بالخطايا أمامه وطلب المغفرة منه ومن الابن، وعندهم الصّلاة الفردية والجماعية وأهمّها صلاة يوم الأحد في الكنيسة، يقرأ عليهم الكاهن بعض المقاطع من المزامير، وهم واقفون يستمعون ويدعون عند نهاية كل مقطع[3].

---

[1] انظر: عبد الرزاق رحيم، العبادات في الأديان السماوية، ط1، 2001، دار الأوائل، دمشق، ص74؛ وانظر: أبو الحسن النّدوي، الأركان الأربعة في ضوء الكتاب والسّنة مقارنة مع الدّيانات الأخرى، د ط، د س، دار الكتب الإسلامية، ص63. وعن الصلاة خاصّة ينظر: هدى درويش، الصّلاة في الشّرائع القديمة والرّسالات السّماوية، اليهودية-المسيحية -الإسلام (دراسة مقارنة)، ط1، 2006، عيد للدراسات والبحوث، مصر، ص87 وما بعدها.

[2] انظر: عثماني رشيد، الأبعاد الرّوحية للممارسة الدّينية بين اليهودية والإسلام (الصلاة والحج أنموذجا)، أطروحة دكتوراه تخصص مقارنة الأديان، إشراف: سعيد رحماني، جامعة الجزائر1-بن يوسف بن خدّة، كلية العلوم الإسلامية، قسم العقائد والأديان، 2022/2021، ص268.

[3] انظر: أبو الحسن النّدوي مرجع سابق، ص67 وما بعدها؛ وانظر: عبد الرّزاق رحيم، مرجع سابق، ص152 وما بعدها.

2- الوضوء والصّلاة في الزّرادشتية:

- توجب الزرادشتية على المؤمن بها أن ينظّف بدنه في اليوم كلّه مرة واحدة على الأقل، وذلك بأن يغسل وجهه ويديه، ولا يرتبط هذا بجنابة أو نجاسة، إنّما هي نظافة تعبدية، وتكون الطّهارة بالماء ولم يرد عندهم أي شيء في الغسل.

- عندهم خمس صلوات في اليوم والليلة، وصلاتهم هي دعاء وتضرع وابتهال، لابدّ لها من تهيئة واستعداد بغسل اليدين والوجه والرّجلين والتّوجه نحو مشرق الشّمس، ولم يذكروا فيها الرّكوع والسّجود.

- عندهم صلوات جماعية مرتبطة ببعض المناسبات والأعياد[1].

ثانيا: الصّيام:

يخبرنا القرآن الكريم من خلال (سورة البقرة183)، أنّ الصيام فرض على هذه الأمّة كما فرض على الأمم قبلها، ومع ذلك هناك فروقات بين صيام الإسلام و صيام غيره من الأديان.

1- الصّوم في اليهودية:

الصّوم في اليهودية ليس ملزما، ويختلفون في مفهومه: هل هو الامتناع عن الطّعام والشّراب كلّية أم هو الامتناع عن الخبز فقط؟ أم هو إذلال النّفس وكفى؟ كما يختلفون في مقداره: هل هو من طلوع الفجر إلى غروب الشّمس أم من غروبها إلى مساء اليوم الموالي؟ وهو مرتبط بأعيادهم والصّوم المفروض عليهم هو صوم يوم واحد، وهو يوم الغفران أو يوم عاشوراء، ويكون من الغروب إلى غروب اليوم الموالي، ومن معاني الصّوم عندهم الامتناع عن العمل، والصّمت[2].

2- الصّوم في المسيحية:

أما في المسيحية فلا يوجد في العهد الجديد الأمر بالصّيام أمرا ملزما، وإنّما هو عبادة اختيارية والصّوم عندهم نوعان: صوم الصّمت، والصّوم عن أنواع من الطّعام، أمّا وقته فيبدأ من منتصف

---

[1] انظر: الشّفيع أحمد، مرجع سابق، ص57.

[2] انظر: محمّد الهواري، الصّوم في اليهودية، دراسة مقارنة، ط1، 1988، دار المعالي، القاهرة، ص31؛ وانظر: عبد الرّزاق رحيم، مرجع سابق، ص100.

الليل إلى منتصف النّهار عند الكاثوليك، والكنيسة البروتستانتية تعطي الحرية للشّخص أن يصوم كيف يشاء ومتى يشاء، وهناك اختلاف كبير بين الطّوائف المسيحية، كما هناك تطوّر أيضا في قوانين الصّيام[1].

3- الصّوم في الزّرادشتية:

أمّا في الزرادشتية فالصوم عندهم محرّم، ومن فعله هو مخالف لأوامر الإله، ومن كرّره عرّض نفسه للموت عقابا، ووضعوا بدلا عنه الصّوم عن الذنب[2].

ثالثا: الزّكاة:

1- الزّكاة في اليهودية:

الزّكاة في اليهودية وردت الإشارة إليها في بعض النّصوص التي تأمر الإنسان أن يرحم أخاه الإنسان، وليس لها لفظ خاصّ بها في اللغة العبرية، وتكون في المحاصيل الزّراعية، والأموال، ولم نجد ذكرا للأنعام، وتفاصيل إخراجها ولمن تخرج ومتى؟ كل ذلك مخالف لما في الإسلام من تفاصيل[3].

2- الزّكاة في المسيحية:

لم ترد الزّكاة بلفظها في الأناجيل إطلاقا، والوارد هو لفظ الصّدقة في إنجيل متى وإنجيل لوقا، وقد تشابهت النّصوص مع القرآن في التّرغيب في الصّدقة والحثّ عليها وبيان فضلها وإخفائها ولكنّها اختلفت عنها في أنّها غير واجبة، وغير مقنّنة بالعشر[4].

3- الزّكاة في الزّرادشتية:

الزّكاة في الزّرادشتية تؤخذ من أهلها بمقدار الثّلث من الأموال والحيوانات والنّباتات، وتوزّع على المحتاجين والفقراء من أهل الملّة[5].

---

[1] انظر: عبد الرّزاق رحيم، مرجع سابق، ص181 وما بعدها.

[2] انظر: الشّفيع أحمد، مرجع سابق، ص60.

[3] انظر: عبد الرّزاق رحيم، مرجع سابق، ص95 وما بعدها.

[4] انظر: نفس المرجع، ص176 وما بعدها.

[5] انظر: الشّفيع أحمد، مرجع سابق، ص62.

وبعد هذا العرض الموجز لأوجه الاختلاف بين العبادات الإسلامية ونظيرتها في الأديان الثّلاثة التي اتّهم رسول الله بالاقتباس منها، لا شكّ أنّ دعوى الاقتباس هذه ستنقض من أساسها، ولا تقوم لها قائمة على ضوء هذه المقارنة التي كشفت الفروقات التي تغاضى عنها المستشرقون عمدا ولا يريدون لها أن ترى النّور مطلقا، ولمكرهم فإنّهم لا يبحثون في الفروقات بين الإسلام وغيره من الأديان، ولا همّ لهم إلاّ أوجه التّشابه المزعوم.

المطلب الرّابع: الفيلولوجيا تدحض دعوى الاقتباس اللفظي:

حام المستشرقون كثيرا حول الألفاظ المشتركة بين القرآن الكريم والكتاب المقدّس وحاولوا أن يستدلوا بهذا الاشتراك على أنّ هذه الألفاظ هي من جملة ما أخذه القرآن عن المصادر اليهودية والنّصرانية في بعض لغاتها، كالآرامية والعبرية والسّريانية وغيرها، وهو زعم باطل لما يلي:

1- يعرف هذا التّشابه في الألفاظ بين اللغات بمسألة المشترك اللفظي، ويرى المختصون أنّ ما يعرف باللغات السّامية يقع بينها تشابه كبير إلى حدّ تشبيهها بلهجات مختلفة للغة واحدة، وقد لاحظ الإمام ابن حزم هذا التّشابه قبل أن يظهر هؤلاء، حين قال: " فمن تدبّر العربية والعبرانية والسّريانية أيقن أنّ اختلافها إنّما هو من نحو ما ذكرنا من تبديل ألفاظ النّاس على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الأمم، وأنّها لغة واحدة في الأصل، وإذ تيقنّا ذلك فالسّريانية أصل للعربية والعبرانية معا"[1].

ويقود الأستاذ ربحي كمال: " ما من شكّ أنّ جميع اللغات السّامية هي لهجات نشأت من لغة واحدة هي أمّ هذه اللهجات" [2].

2- يكون التّشابه بين اللغات أكبر إذا تعلّق الأمر بالألفاظ الدّينية، كألفاظ الألوهية والدّعاء وأسماء العبادات وغيرها، لأنّ التّديّن قديم في البشرية ولا يختصّ بأمّة دون غيرها[3].

---

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ط2، 1983، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص32.

[2] ربحي كمال، دروس اللغة العبرية، ط3، 1963، مطبعة جامعة دمشق، ص13.

[3] انظر: سامي عامري، هل القرآن مقتبس، مرجع سابق، ص375، ولمزيد من التّفاصيل ينظر: روبرتسون سميث، محاضرات في ديانة السّاميين، ترجمة: عبد الوهاب علّوب، تقديم: محمّد خليفة حسن، ط1، 1997، المركز القومي للتّرجمة، مصر.

3- يرى نخبة من العلماء المتخصّصين في الدّراسات السّامية المقارنة أنّ جزيرة العرب هي مهد السّاميين الأول[1]، وأنّ اللغة العربية هي اللغة الأمّ لهذه اللغات السّامية، وتمثّل الأصل الذي تفرّعت عنه، يقول بروكلمان: " فإنّه يمكنه-الباحث-حقّا أن يعتقد أنّ الجزيرة العربية هي المكان الذي يصلح لأن يكون مهد السّاميين الأوّل"[2].

يقول موسيكاتي: "كانت الجزيرة العربية وسوريا وفلسطين وأرض الرّافدين الموطن التّاريخي للشّعوب السّامية"[3]

ويقول إسرائيل ولفنسون: " الجزيرة العربية كانت وطنا مشتركا لجميع الأمم العبرية والكنعانية"[4].

ومثله فيليب حتّي في كتابه تاريخ العرب[5].

4- ساهمت الهجرات الكبرى للشّعوب العربية إلى مختلف البلاد المجاورة لجزيرة العرب كبلاد الرّافدين والشّام ومصر والعراق وشمال إفريقيا وغيرها في انتقال لغة العرب وانتشارها أيضا في بلاد أخرى غير الجزيرة العربية، والمؤرّخون يثبتون خمس هجرات كبرى قام بها العرب في التّاريخ، آخرها كانت هجرة الفتوحات الإسلامية[6].

ويخبرنا إسرائيل ولفنسون أنّ الهجرات المجزوم بها تاريخيا عند الأمم السّامية هي الهجرات التي انطلقت من جزيرة العرب، حيث انطلق منها الكنعانيون والآراميون والإسرائيليون[7].

5- سمّيت اللغات السّامية بذلك نسبة إلى سام أحد أبناء نوح الثّلاثة وهم: سام وحام ويافث الذين ورد ذكرهم في قائمة الأنساب التي ذكرت في سفر التّكوين(10/21-31)، حيث ولد

---

[1] انظر أسماءهم عند: ربحي كمال، مرجع سابق، ص11؛ وحسن ظاظا، السّاميون ولغاتهم تعريف بالقرابات اللغوية والحضارية عند العرب، ط2، 1990، دار القلم، دمشق، الدّار الشامية، بيروت، ص15.

[2] كارل بروكلمان، فقه اللغات السّامية، ترجمه عن الألمانية: رمضان عبد التواب، 1977، مطبوعات جامعة الرياض، ص12.

[3] موسيكاتي، الحضارات السامية، مرجع سابق، ص43.

[4] إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية،ط1، 1929، مطبعة الاعتماد، مصر، ص3، وص6.

[5] انظر: فيليب حتّي، تاريخ العرب (مطوّل)،1949، دار الكشّاف، ج1 ص1.

[6] انظر: موسيكاتي، الحضارات السّامية، مرجع سابق، ص43؛ وانظر: جواد علي، مرجع سابق، ج1ص240؛ وانظر: قوعيش شريف، الهجرات السّامية إلى الشّرق الأدنى القديم وتأثيراتها الحضارية، مجلة الآثار(إلكترونية)، السّعودية، أوت2018.

[7] انظر: إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص5.

لسام ثلاثة من الولد هم: آشور وآرام وعابر، فالجنس السّامي يدخل فيه الآشوريون والآراميون والعبريون، ولا يدخل فيه الكنعانيون أبناء حام بسبب لعنة نوح[1].

6- استعمل مصطلح "سامي" استعمالا علميا أوّل مرّة من طرف المستشرق الألماني شلوتزر Schlozer (1735-1809) في بحث له نشره سنة 1781، غير أنّ هذا المصطلح أسيء استعماله فيما بعد وصار دلالة على العنصرية العرقية من قبل اليهود أصحاب عقيدة النّقاء العرقي، وهي عقيدة لا يمكن البرهنة عليها من الواقع نظرا لاختلاط الشّعوب فيما بينها بفعل عوامل كثيرة[2].

ونلاحظ أنّ هذه التّسمية تقوم على غير مستند علمي، إذ مستندها الوحيد هو سفر التّكوين ولا يخفى ما فعله اليهود من التّلاعب بنصوص التّوراة خاصّة فيما يتعلّق بنسبهم، حيث كرّسوا فيها عقيدة النّقاء العرقي والاختيار الرّبّاني، بدءا بإخراج الكنعانيين من سلسلة النّسب بسبب اللعنة المزعومة، كما نلاحظ أيضا أنّ المستشرقين كان لهم السّبق في وضع هذا المصطلح وإشاعته، يقول موسيكاتي: " استعمل الأوربيون قرب نهاية القرن الثّامن عشر لفظ السّاميين اسما مشتركا لتلك الشّعوب التي ينتمي إليها الآراميون والآشوريون والعبريون"[3]، لكنّه تقلّص فيما بعد وصار يدل – كما صرح بذلك المؤرّخ العربي النّصراني فيليب حتّي- بدرجة أولى على اليهود وذلك لاحتكار اليهود هذا الجنس دون غيرهم[4].

كما كان لهم السّبق أيضا في الاهتمام بالدّراسات اللغوية المقارنة، وكثير منهم لايؤتمن، فحتّى لو وجدوا فعلا أنّ اللغة العربية هي أصل اللغات بالدّليل القاطع لسعوا إلى كتمان الحقائق.

---

[1] سبق الحديث عن هذه اللعنة وتدخّل السّياسة فيها، ومع تطور الأبحاث الفيلولوجية أضاف العلماء إلى قائمة اللغات السّامية العربية والبابلية والحبشية والكنعانية؛ انظر: إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص2 وص20؛ موسيكاتي، مرجع سابق ص42-43.

[2] انظر: حسن ظاظا، مرجع سابق، ص9-10؛ ربحي كمال، مرجع سابق، ص5.

[3] موسيكاتي، مرجع سابق، ص42.

[4] انظر: فيليب حتّي، مرجع سابق، ج1 ص8.

7- إذا تبيّن ما سبق فلماذا لا تُسمّى الأمور بمسمياتها؟ لماذا يقال الشّعوب السّامية ولا يقال الشّعوب العربية؟ وكيف تكون الجزيرة العربية مهدا للسّاميّين ولا تكون مهدا للعرب؟ من المفترض علميا أن تخرج من الجزيرة العربية الشّعوب العربية وليس السّامية، ولكن لمكر اليهود وتلاعبهم بالحقائق استطاعوا أن يستحوذوا على الجنس السّامي المخترع لطمس الجنس العربي الأصلي[1].

لهذا السّبب حاول بعض علماء اللغات العرب أن يتخلّصوا من مصطلح السّامية لبيان بعده عن الحقائق العلمية، ولأنّ العرب أصل السّامية صاروا أعداء للسّامية بإيعاز من اليهود[2].

8- رأي بروكلمان في التّشابه بين اللغات السّامية: يرى بروكلمان أنّ الاتّفاق بين اللغات السّامية يرجع على الحقيقة إلى علاقة القرابة بينها وليس إلى الاستعارة، وذلك لأنّها متفرّعة عن لغة أمّ واحدة تباعدت مع السّنين، ولكون السّاميين كانوا يشكّلون شعبا واحدا فمن الضّروري أنّهم كانوا يتكلّمون لغة واحدة قبل الافتراق، ثم انقسمت تلك اللغة إلى لهجات، لكنّها لم تنفصل فيما بينها انفصالا تامّا، فمن الطّبيعي أن تبقى بينها ألفاظ متشابهة[3].

9- ناقش علماء الاسلام قضية الألفاظ القرآنية التي تبدو دخيلة على لغة العرب منذ القرون الهجرية الأولى، فنفى جماعة منهم أن تكون هناك ألفاظ أعجمية في القرآن مثل الإمام الشّافعي(ت820)، والعالم اللغوي أبو عبيدة(ت827)، والمفسّر ابن جرير الطبري(ت923) وأثبتها آخرون مثل ابن عباس(ت688)، وتلميذه عكرمة(ت723)، وذهب فريق ثالث إلى التّوفيق بين الرّأيين، فاعتبروا تلك الألفاظ من أصل أعجمي غير أنّها دخلت إلى اللغة العربية قديما وقد عرّبت مع مرور الزّمن فصارت ألفاظا عربية، وكان ذلك قبل نزول القرآن، فلمّا نزل القرآن وجدها ضمن ألفاظ اللغة العربية ولم يقتبسها هو الأول، إذ لو فعل ذلك لحاجّ المشركون وهم أرباب الفصاحة والبيان رسول الله بها، واتهموه بالتّناقض لأنّه يقول بأنّ القرآن نزل بلسان عربي ثمّ يجدون فيه ألفاظا أعجمية.

---

[1] انظر: أحمد عبد الوهاب، إسرائيل حرّفت الأناجيل واخترعت أسطورة السّامية، ط2، د س، مكتبة وهبة، مصر، ص77.

[2] انظر: محمد بهجت قبيسي، ملامح في فقه اللهجات العربية، ط1، 2001، دار الأوائل، دمشق، ص13.

[3] كارل بروكلمان، فقه اللغات السّامية، مرجع سابق، ص13-14، وهو نفس رأي ابن حزم السّابق ذكره.

أمّا من حيث هذا التّداخل بين اللغات فإضافة إلى ما ذكرناه من اشتراك الشّعوب السّامية في أصل واحد وهجرة الشّعوب العربية، كانت هناك أيضا رحلات عربية إلى شتّى البلاد، فلا شكّ أنّهم كانوا ينقلون عنهم بعض الألفاظ[1].

9- نتيجة لما تقدّم، قد تبيّن أنّ الجزيرة العربية هي مهد اللغات السّامية، وأصل شعوب بلاد الشّام والعراق ومصر وغيرها، واللغات التي تكلّمت بها هذه الشّعوب مثل الآرامية والسّريانية والعبرية والكنعانية وغيرها ترجع إلى أصل واحد وهو اللغة العربية على الأرجح، لذا فإنّ محاولة الادّعاء بأنّ اللغة الفلانية أخذت عن اللغة العلانية أمر في غاية الصّعوبة، ولا يمكن البتّ فيه لتشابه هذه اللغات، وعدم انفصالها انفصالا كلّيا، ولعدم الجزم بقدم لغة على الأخرى، وما ذكره المستشرقون حول اقتباس القرآن من هذه اللغات هو من قبيل الظّنون الخالية من الحجج العلمية.

10- قام الدّكتور علي فهمي خشيم بتتبع الألفاظ التي زعم المستشرقون أن رسول الله قد استعان بها في تأليف القرآن وأرجعها إلى أصولها العربية[2].

كما قام الدّكتور مساعد بن سليمان الطّيار بتتبّع الألفاظ التي أوردها بعض المستشرقين الألمان وهم: اليهودي جوزيف شاخت[3]، وبرجشتراسر[4]، ونولدكه[5]، وأرجعها إلى أصولها العربية أيضا[6].

كما قام الباحث رؤوف أبو سعدة بتتبع الأسماء التي قيل أنّها أعجمية وبيّن أصولها العربية[7].

---

[1] انظر: عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن، مرجع سابق، ص134-135.

[2] انظر: علي خشيم، هل في القرآن أعجمي؟ نظرة جديدة إلى موضوع قديم، ط1، 1997، دار الشّرق الأوسط، بيروت.

[3] أوردها في مادة " زكاة" في دائرة المعارف، انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، مادة زكاة، ص5258.

[4] انظر لهذه الألفاظ: برجشتراسر، التّطور النّحوي للغة العربية، ترجمة: رمضان عبد التواب، ط2، 1994، مكتبة الخانجي القاهرة، ص203 وما بعدها، والكتاب في أصله محاضرات ألقاها في جامعة القاهرة سنة 1929.

[5] في كتابه تاريخ القرآن، ج1 ص29 وما بعدها.

[6] انظر: مساعد الطّيار، الدّخيل من اللغات القديمة على القرآن من خلال كتابات بعض المستشرقين عرض ونقد، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، مرجع سابق.

[7] انظر: رؤوف أبو سعدة، من إعجاز القرآن، العلم الأعجمي في القرآن مفسرا بالقرآن، دط، د س، دار الهلال، مصر.

الخاتمـــــــــة

خاتمة:

وقد وصلنا بحد الله ومنّته إلى ختام بحثنا، لا بدّ من سرد أهمّ ما توصّلنا إليه من نتائج، فبعد الذي قمنا به من تتبّع مسار البحث عن مصادر التّوراة ثمّ البحث عن مصادر القرآن، من مرحلة الانطلاق إلى مرحلة النّتائج من خلال استعمال جملة من المناهج، جاءت تلك النتائج كما يلي:

- شكّلت تناقضات الكتاب المقدّس واختلالاته وأخطائه مجالا خصبا للباحثين اللاهوتيين والنّقاد الغربيين للبحث فيها وتتبّعها والكتابة حولها، تطوّرت هذه الكتابات والانتقادات مع تطوّر ميادين العلوم في أوروبا في عصري التّنوير والنّهضة، لتتحول مع مرور الزّمن إلى نظريات نقدية.
- من أشهر نظريات نقد الكتاب المقدس: نظرية المصادر، والتي تنصّ على أنّ التّوراة الحالية لم يكتبها موسى ولا صلة له بها، وإنّما كتبت بعده بقرون طويلة، من طرف كتّاب كثيرين جمعوها من خلال مصادر متعدّدة.
- يعتبر ظهور النّاقد الألماني يوليوس فلهاوزن(1844-1918) محطّة مهمّة في السّياق التّاريخي لهذه النّظرية، لأنّه تميّز باستخدام منهج نقدي مبتكر، يقوم على المزج بين النّقد التّاريخي والنّقد الأدبي والنّقد المصدري، ليصل إلى نتيجة مهمّة وهي ترتيب مصادر التّوراة.
- بعد أن استقرت آراء النّقاد الغربيين على الاعتراف بوجود مصادر متعددة للتّوراة، سارعوا إلى الانتقال إلى البحث عن مصادر للقرآن، لكن حال دون ذلك ما اعتبروه عقبات، فبدأوا بإزالتها وتهيّئة الأرضية للبحث عن هذه المصادر المزعومة، فبدأوا بنفي نبوّة رسول الله وإنكار الوحي الإلهي كما نفوا أمّيته، وحاولوا أن يثبتوا أنّه كان يحسن القراءة والكتابة، فعلوا ذلك لأنّ الأمّية هي أكبر دليل على صدق نبوّة رسول الله.
- استخدموا في سبيل البحث عن مصادر القرآن جملة من المناهج، منها ما كان قديما لكنهم استعملوه في صبغة جديدة، مثل منهج الأثر والتّأثير ومنهج الإسقاط، كما استعملوا مناهج النّقد الكتابي الحديث، والمتمثّلة في مناهج النّقد الأعلى والنّقد الأدنى واتّجاهاتهما المختلفة كالنّقد المصدري والنّصي والأدبي والفيولوجي وغيرها.

- كما استخدموا أيضا منهج النّقد التّاريخي القائم على نقد الوثائق التّاريخية نقدا خارجيا بالبحث في سندها، ونقدا داخليا يقوم على البحث في سلامتها وصحّتها، ولذلك اعتبروا القرآن مثل سائر النّصوص التّاريخية.
- ظهرت بعد استخدام هذه المناهج أعمال علمية استشراقية كثيرة، انقسمت إلى اتجاهين: اتجاه يحمل الصّبغة اليهودية يحاول أن يرجع القرآن إلى مصادر يهودية، واتّجاه مسيحي يسعى إلى إرجاع القرآن إلى مصادر مسيحية، تميّزت هذه الأعمال بعدّة سمات سيّئة، منها: الطّعن في رسول الله والانتقاص من قدره والتّشكيك في صدقه، والطّعن في أصالة الإسلام، كما تميّزت بالتّكرار، وقيامها على نظرة التّعالي الذّاتي واحتقار الغير.
- زعم المستشرقون أنّ رسول الله هو مؤلّف القرآن، ولابدّ للمؤلّف من مصادر يعتمد عليها، كما أنّ من طبيعة المؤلّف أن يتأثّر بالظّروف التّاريخية والبيئية.
- على صعيد الظّروف البيئية، زعموا أنّ البيئة التي نشأ فيها رسول الله كانت تشهد الكثير من التّأثيرات اليهودية والمسيحية التي انتشرت من جرّاء وجود اليهود والمسيحيين في جزيرة العرب ومكّة والمدينة، حيث شاعت هذه التّأثيرات حتى صارت تقاليد راسخة في بلاد العرب.
- وعلى صعيد المصادر، زعموا أنّ رسول الله كان على اطّلاع على الكتابات الدّينية المقدّسة اليهودية والمسيحية والزّرادشتية، الرّسمية منها والمنحولة، وليس هذا فحسب بل حتّى على مختلف الكتابات الدّينية، كالتّلمود والمدراشات وهي تفاسير العهد القديم.
- وذهب فريق آخر إلى نفي هذا الاطّلاع المباشر على تلك المصادر، وزعموا أنّه تلقّى محتوياتها من خلال وسائط زوّدوه بما فيها مشافهة، من خلال الجلوس معهم كورقه بن نوفل وبحيرا الرّاهب، أو من خلال الرّحلة إليهم كالرّهبان النّساطرة الذين كانوا في الشّام.
- كانت نتيجة هذا التّقرير عندهم: أنّ رسول الله اقتبس من هذه المصادر الكتابية والشّفاهية في تأليف القرآن، فظهر أثرها من خلال المواضيع القرآنية التي تشبه في مضمونها مواضيع الكتب

الدّينية المقتبس منها، كالقصص والأساطير -وهي أكثرها- والعقائد، والأحكام، والألفاظ والتّعابير.

- من المصادر التي ذكروها ما زعموا أنّ رسول الله اختاره عمدا، وهي بقايا الوثنية العربية المتجسّدة في شعائر الحجّ، وأحكام البيوع والأسرة وأمور المجتمع وغيرها.
- ومن المصادر عندهم ما عرف بالحنفاء، الذين أنكروا الشّرك وبعض أمور الجاهلية، وكانوا في مكّة والطّائف وبعض القبائل العربية، وكذا شعراء الجاهلية كامرئ القيس وأمية بن أبي الصلت.
- كان دليل المستشرقين على تلك الاقتباسات ما وقفوا عليه من تشابه بين المواضيع القرآنية ومواضيع الكتب الدّينية، في أمور القصص، وبعض العقائد، والأحكام، والألفاظ، وأغفلوا عمدا ما بينها من فوارق في ذات المواضيع.
- لا يمكن أن يكون مجرّد التّشابه بين هذه المواضيع دليلا على الاقتباس المذكور، لأنّ الأنبياء يصدّق بعضهم بعضها، ولا ينسخ النّبي الثّاني كلّ ما جاء به النّبي الأوّل، فما يتعلّق بالعقائد والأخبار والقصص لا يحدث فيه نسخ، إنّما يحدث فيه تصحيح كما فعل القرآن مع التّوراة والإنجيل، وهذا التّشابه المذكور مع عدم اطّلاع رسول الله على تلك المصادر دليل على صدق نبوّته.
- من خلال وضع مصادر القرآن المزعومة في ميزان قواعد علم مقارنة الأديان تبيّن بطلانها ومجانبتها للصواب، ومجافاتها للحقائق التّاريخية والعلمية، لأنّ رسول الله لم يطّلع على تلك الكتب أبدا، لعدم وجود نسخ منها زمان بعثته، وغالب ما ذكروه كان بعد ظهور الإسلام واكتماله، بل إنّ تلك المصادر هي التي تأثّرت بالإسلام خاصّة المدراشات اليهودية والتّلمود.
- ممّا يبيّن بطلان هذه المصادر المزعومة، ما قمنا به من مقارنه بين القرآن الكريم والكتب المقدّسة للدّيانات الثّلاث في مواضيع القصص والعقائد والأحكام والتّشريعات وبيان ما بينها من اختلافات.

- لهذا كلّه، فإنّ عقيدة المسلمين في أنّ القرآن كلام الله وهو وحيه إلى رسوله بكلّ ما فيه من قصص وعقائد وأحكام عقيدة صحيحة لا لبس فيه، وما هذه المصادر المزعومة إلا تشويش وإشغال للمسلمين عن الانتباه إلى بطلان نسبة كتبهم المقدّسة إلى الأنبياء.

التّوصيات:

من خلال ما سبق من نتائج نوصي بجملة من الوصايا أهمّها ما يلي:

- ضرورة الخروج من قفص الاتّهام، ونزع ثوب المتّهم، والكفّ عن الانغماس في درء الشّبهات والرّدّ عليها، والانشغال بها عمّا هو أهمّ من ذلك، وهو كشف ما في الكتاب المقدّس بعهديه من تناقضات واختلالات وخرافات، وبيان بطلان نسبتها إلى الوحي.
- ضرورة الاستفادة من جهود النّقاد الغربيين لكتبهم المقدّسة، لأنّها تتّسم بالجودة العلمية، مع سلامه العرض وجودة التّرتيب، وهي أقرب إلى القبول عندهم من جهود النّقاد المسلمين.
- ويكون ذلك بترجمتها إلى اللغة العربية، أو إجراء الدّراسات حولها، ومن الأعمال التي نوصي بها، منهج فلهاوزن في نقد العهد الجديد، ومنهج نولدكه أو إيفالد أو فاتكي وغيرهم في نقد العهد القديم، إذ لا تزال أعمالهم في لغاتها الأصلية لم تترجم بعد.
- تتبّع أثر نظرية المصادر في مواقع الأنترنت والموسوعات والمجلات الإلكترونية الغربية، لأنّها تحتاج إلى دراسة مستقلّة أيضا.
- الاهتمام بالمنهج التّنقيحي، الذي ظهر في مطلع هذا القرن، والذي ينصّ على أنّ القرآن الكريم تعرّض للإضافات والزّيادات والتّنقيحات في زمن الخلفاء، فلا زال هذا المنهج يحتاج إلى دراسة مستقلة.
- إقامة الملتقيات الدولية باللغات الأجنبية أو ترجمة الأعمال العربية إليها من أجل تعريف الغربيين بالقرآن الكريم وبمقام النّبوة وبعقيدة الوحي، مع الرّدّ على فرية مصادره المزعومة لأنّ لها انتشارا كبيرا، سيما في الأوساط الأوروبية.

هذا، والله أعلم، وصلى الله وسلم على رسوله وآله وصحبه والتّابعين له بإحسان إلى يوم الدّين.

الفهارس

وتتضمن:

1. فهرس الآيات القرآنية.
2. فهرس الأحاديث والآثار.
3. فهرس نصوص العهد القديم.
4. فهرس نصوص العهد الجديد.
5. فهرس نصوص التّلمود.
6. فهرس الأعلام المترجم لهم.
7. فهرس المصادر والمراجع.
8. فهرس الموضوعات.

1. فهرس الآيات القرآنية:

	﴿ قُلْ مَنَ اَنزَلَ اَ۬لْكِتَٰبَ اَ۬لذِے جَآءَ بِهِۦ مُوسَيٰ نُوراٗ وَهُديٗ لِّلنَّاسِۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراٗۖ ﴾	91	263
الأعراف	﴿ اَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِے مَلَكُوتِ اِ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَالاَرْضِ ﴾	185	62
الأنبياء	﴿وَهُوَ اَ۬لذِے خَلَقَ اَ۬ليْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَۖ كُلّٞ فِے فَلَكٖ يَسْبَحُونَۖ ﴾	33	332
	﴿وَلِسُلَيْمَٰنَ اَ۬لرِّيحَ عَاصِفَةٗ تَجْرِے بِأَمْرِهِۦ إِلَى اَ۬لاَرْضِ اِ۬لتِے بَٰرَكْنَا فِيهَاۖ وَكُنَّا بِكُلِّ شَےْءٍ عَٰلِمِينَۖ﴾	80	332
إبراهيم	﴿ وَيَضْرِبُ اُ۬للَّهُ اُ۬لاَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَۖ﴾	27	325
الفرقان	﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ اُ۬لاَوَّلِينَ اَ۪كْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَيٰ عَلَيْهِ بُكْرَةٗ وَأَصِيلاٗۖ﴾	5	263 138
	﴿ فَقَدْ جَآءُو ظُلْماٗ وَزُوراٗ ﴾	5	264
	﴿ قُلَ اَنزَلَهُ اُ۬لذِے يَعْلَمُ اُ۬لسِّرَّ فِے اِ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَالاَرْضِۖ ﴾	6	264
فاطر	﴿ وَإِن مِّنُ اُمَّةٍ اِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٞۖ ﴾	24	380
ص	﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِے إِلَيٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾	78	61
الفتح	﴿وَمَثَلُهُمْ فِے اِ۬لاِنجِيلِ﴾	29	325
الحديد	﴿ اُ۟نظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾	13	61
البروج	﴿فِے لَوْحٖ مَّحْفُوظٍۖ ﴾	22	297
الماعون	﴿ فَوَيْلٞ لِّلْمُصَلِّينَ. اَ۬لذِينَ هُمْ عَن صَلاَتِهِمْ سَاهُونَ ﴾	5	264

2. فهرس الأحاديث والآثار:

أ- الأحاديث

طرف الحديث	المصدر	الصفحة
"كلّ مولود يولد على الفطرة..."	البخاري ومسلم	380
"كاد أميّة بن أبي الصّلت أن يسلم، أو فلقد كاد يسلم في شعره"	مسلم	335

ب- الآثار:

طرف الأثر	القائل	المصدر	الصفحة
"إنّ أهل فارس لمّا مات نبيّهم كتب لهم إبليس المجوسية"	ابن عباس	سنن أبي داود	347
"إنّ هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة"	النّجاشي	مسند أحمد ابن حنبل	368
"إنّي رأيت الليلة حين نظرت في النّجوم ملك الختان قد ظهر"	هرقل	صحيح البخاري	323
"كان أهل الكتاب يقرأون التّوراة بالعبرانية ويفسّرونها بالعربية لأهل الاسلام"	أبو هريرة	صحيح البخاري	355
"هذا النّاموس الذي نزّل الله على موسى..."	ورقة بن نوفل	صحيحي البخاري ومسلم	315

3. فهرس نصوص العهد القديم:

السفر	النّص	الإصحاح	الرقم	الصّفحة
تكوين	" وَحَدَثَ لَمَّا ابْتَدَأَ النَّاسُ يَتَكَاثَرُونَ عَلَى سَطْحِ الأَرْضِ وَوُلِدَ لَهُمْ بَنَاتٌ، انْجَذَبَتْ أَنْظَارُ أَبْنَاءِ اللهِ إِلَى بَنَاتِ النَّاسِ فَرَأَوْا أَنَّهُنَّ جَمِيلاتٌ فَاتَّخَذُوا لأَنْفُسِهِمْ مِنْهُنَّ زَوْجَاتٍ حَسَبَ مَا طَابَ لَهُمْ"	6	4-1	378
	"هُوَ ذَا شَعْبٌ وَاحِدٌ وَلِسَانٌ وَاحِدٌ لِجَمِيعِهِمْ، وَهذَا ابْتِدَاؤُهُمْ بِالْعَمَلِ. وَالآنَ لاَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِمْ كُلُّ مَا يَنْوُونَ أَنْ يَعْمَلُوهُ.هَلُمَّ نَنْزِلْ وَنُبَلْبِلْ هُنَاكَ لِسَانَهُمْ "	11	7-6	80
	" وَلكِنْ عَهْدِي أُقِيمُهُ مَعَ إِسْحَاقَ الَّذِي تَلِدُهُ لَكَ سَارَةُ فِي هذَا الْوَقْتِ فِي السَّنَةِ الآتِيَةِ"	17	21	81
	"اسمع لقولها لأنّه بإسحاق يدعى لك نسل"	21	-9 12	372
	" فَمَاذَا أَفْعَلُ لَكَ الآنَ يَا ابني؟"	27	-1 40	373
خروج	"هكذا تقول لبني إسرائيل يهوه إله آبائكم... أرسلني إليكم "	3	15	80
	" فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى الرَّبِّ وَقَالَ: لِمَاذَا أَسَأْتَ إِلَى شَعْبِكَ يَارَبُّ؟ لِمَاذَا أَرْسَلْتَنِي؟ فَمُنْذُ أَنْ جِئْتُ لأُخَاطِبَ فِرْعَوْنَ بِاسْمِكَ، أَسَاءَ إِلَى الشَّعْبِ وَأَنْتَ لَمْ تُخَلِّصْ شَعْبَكَ ؟"	5	-22 23	374
	" أَنَا جَعَلْتُكَ كَإِلَهٍ لِفِرْعَوْنَ، وَهَرُونُ أَخُوكَ يَكُونُ كَنَبِيٍّ لَكَ	7	1	378

	" فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: اكْتُبْ هذَا تَذْكَارًا فِي الْكِتَابِ، وَضَعْهُ فِي مَسَامِعِ يَشُوعَ"	17	14	120
	وَيَقْتَرِبُ مُوسَى وَحْدَهُ إِلَى الرَّبِّ، وَهُمْ لاَ يَقْتَرِبُونَ. وَأَمَّا الشَّعْبُ فَلاَ يَصْعَدْ مَعَهُ"	24	2	80
	" فَكَتَبَ مُوسَى جَمِيعَ أَقْوَالِ الرَّبِّ"	24	4	119
	"وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: " اكْتُبْ لِنَفْسِكَ هذِهِ الْكَلِمَاتِ "	34	27	120
عدد	" هذِهِ رِحْلاَتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ أَرْضِ مِصْرَ بِجُنُودِهِمْ عَنْ يَدِ مُوسَى وَهَارُونَ. وَكَتَبَ مُوسَى مَخَارِجَهُمْ بِرِحْلاَتِهِمْ حَسَبَ قَوْلِ الرَّبِّ"	33	2-1	120
تثنية	" اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ: الرَّبُّ إِلهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ "	6	4	294
	" فَالْمَكَانُ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلهُكُمْ لِيُحِلَّ اسْمَهُ فِيهِ، تَحْمِلُونَ إِلَيْهِ كُلَّ مَا أَنَا أُوصِيكُمْ بِهِ: مُحْرَقَاتِكُمْ وَذَبَائِحَكُمْ وَعُشُورَكُمْ وَرَفَائِعَ أَيْدِيكُمْ وَكُلَّ خِيَارِ نُذُورِكُمُ الَّتِي تَنْذُرُونَهَا لِلرَّبِّ"	12	11	86
	" وَكَتَبَ مُوسَى هذِهِ التَّوْرَاةَ وَسَلَّمَهَا لِلْكَهَنَةِ بَنِي لاَوِي حَامِلِي تَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ، وَلِجَمِيعِ شُيُوخِ إِسْرَائِيلَ"	31	9	119
	" خُذُوا كِتَابَ التَّوْرَاةِ هذَا وَضَعُوهُ بِجَانِبِ تَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ إِلهِكُمْ، لِيَكُونَ هُنَاكَ شَاهِدًا عَلَيْكُمْ"	31	-24 26	120
	جَاءَ الرَّبُّ مِنْ سِينَاءَ"	33	2	81
	" وَلَمْ يَقُمْ بَعْدُ نَبِيٌّ فِي إِسْرَائِيلَ مِثْلُ مُوسَى الَّذِي عَرَفَهُ الرَّبُّ وَجْهًا لِوَجْهٍ "	34	10	100
يشوع	" لاَ يَبْرَحْ سِفْرُ هذِهِ الشَّرِيعَةِ مِنْ فَمِكَ، بَلْ تَلْهَجُ	1	8	120

	فِيهِ نَهَارًا وَلَيْلاً، لِكَيْ تَتَحَفَّظَ لِلْعَمَلِ حَسَبَ كُلِّ مَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِيهِ"			
	" فَسَقَطَ السُّورُ فِي مَكَانِهِ، وَصَعِدَ الشَّعْبُ إِلَى الْمَدِينَةِ كُلُّ رَجُل مَعَ وَجْهِهِ، وَأَخَذُوا الْمَدِينَةَ "	6	20	125
	" وَكَتَبَ هُنَاكَ عَلَى الْحِجَارَةِ نُسْخَةَ تَوْرَاةِ مُوسَى الَّتِي كَتَبَهَا أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ"	8	32	120
1ملوك	" اِحْفَظْ شَعَائِرَ الرَّبِّ إِلهِكَ، إِذْ تَسِيرُ فِي طُرُقِهِ وَتَحْفَظُ فَرَائِضَهُ، وَصَايَاهُ وَأَحْكَامَهُ وَشَهَادَاتِهِ، كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِي شَرِيعَةِ مُوسَى"	2	3	120
2ملوك	"وَأَمَرَ الْمَلِكُ حِلْقِيَّا الْكَاهِنَ الْعَظِيمَ، وَكَهَنَةَ الْفِرْقَةِ الثَّانِيَةِ، وَحُرَّاسَ الْبَابِ أَنْ يُخْرِجُوا مِنْ هَيْكَلِ الرَّبِّ جَمِيعَ الآنِيَةِ الْمَصْنُوعَةِ لِلْبَعْلِ وَلِلسَّارِيَةِ وَلِكُلِّ أَجْنَادِ السَّمَاءِ، وَأَحْرَقَهَا خَارِجَ أُورُشَلِيمَ .... وَأَخْرَجَ السَّارِيَةَ مِنْ بَيْتِ الرَّبِّ خَارِجَ أُورُشَلِيمَ إِلَى وَادِي قَدْرُونَ وَأَحْرَقَهَا "	23	6-4	85
أيوب	" حَتَّى تَبْحَثَ عَنْ إِثْمِي وَتُنَقِّبَ عَنْ خَطَايَايَ"	10	6	376
	" مَاذَا تَحْجُبُ وَجْهَكَ، وَتَحْسِبُنِي عَدُوًّا لَكَ ؟"	13	24	376
	" أَلَيْسَ شَرُّكَ عَظِيمًا، وَآثَامُكَ لاَ نِهَايَةَ لَهَا؟ "	22	5	376
إشعياء	" أَوْ يُدْفَعُ الْكِتَابُ لِمَنْ لاَ يَعْرِفُ الْكِتَابَةَ وَيُقَالُ لَهُ: «اقْرَأْ هذَا». فَيَقُولُ: « لاَ أَعْرِفُ الْكِتَابَةَ» "	29	12	361
إرميا	" كَيْفَ تَقُولُونَ :نَحْنُ حُكَمَاءُ وَشَرِيعَةُ الرَّبِّ مَعَنَا؟ حَقًّا إِنَّهُ إِلَى الْكَذِبِ حَوَّلَهَا قَلَمُ الْكَتَبَةِ الْكَاذِبِ"	8	8	106

	" ثُمَّ قَالَ لِي: يَا ابْنَ آدَمَ، هَذِهِ الْعِظَامُ هِيَ جُمْلَةُ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ. ... "	37	11-14	90
حزقيال	" وَأُقِيمُ عَلَيْهَا رَاعِيًا وَاحِدًا فَيَرْعَاهَا عَبْدِي دَاوُدُ، هُوَ يَرْعَاهَا وَهُوَ يَكُونُ لَهَا رَاعِيًا. وَأَنَا الرَّبُّ أَكُونُ لَهُمْ إِلهًا، وَعَبْدِي دَاوُدُ رَئِيسًا فِي وَسْطِهِمْ. أَنَا الرَّبُّ تَكَلَّمْتُ. وَأَقْطَعُ مَعَهُمْ عَهْدَ سَلاَمٍ "	34	23-25	90

4. فهرس نصوص العهد الجديد:

الإنجيل	النص	الإصحاح	الرقم	الصّفحة
متّى	" لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأَنْقُضَ النَّامُوسَ أَوِ الأَنْبِيَاءَ، مَا جِئْتُ لأَنْقُضَ بَلْ لأُكَمِّلَ"	5	17	121
	" فَإِذَا تَصَدَّقْتَ عَلَى أَحَدٍ، فَلاَ تَنْفُخْ أَمَامَكَ فِي الْبُوقِ، كَمَا يَفْعَلُ الْمُرَاؤُونَ فِي الْمَجَامِعِ وَالشَّوَارِعِ"	6	2	325
	"انْظُرْ أَنْ لاَ تَقُولَ لأَحَدٍ. بَلِ اذْهَبْ أَرِ نَفْسَكَ لِلْكَاهِنِ، وَقَدِّمِ الْقُرْبَانَ الَّذِي أَمَرَ بِهِ مُوسَى شَهَادَةً لَهُمْ"	8	4	121
	" مَنْ أَحَبَّ أَبَاهُ أَوْ أُمَّهُ أَكْثَرَ مِنِّي، فَلاَ يَسْتَحِقُّنِي. وَمَنْ أَحَبَّ ابْنَهُ أَوِ ابْنَتَهُ أَكْثَرَ مِنِّي، فَلاَ يَسْتَحِقُّنِي"	10	37-38	326
	" فَكَلَّمَهُمْ كَثِيرًا بِأَمْثَال "	13	3	325
	" مِنْ أَجْلِ هذَا أُكَلِّمُهُمْ بِأَمْثَال، لأَنَّهُمْ مُبْصِرِينَ لاَ يُبْصِرُونَ، وَسَامِعِينَ لاَ يَسْمَعُونَ وَلاَ يَفْهَمُونَ "	13	13	325
مرقس	" وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الأَمْوَاتِ إِنَّهُمْ يَقُومُونَ: أَفَمَا قَرَأْتُمْ فِي كِتَابِ مُوسَى"	12	26	121
لوقا	" وَاغْفِرْ لَنَا خَطَايَانَا "	11	4	326
يوحنا	" لأَنَّهُ هكَذَا أَحَبَّ اللهُ الْعَالَمَ حَتَّى بَذَلَ ابْنَهُ الْوَحِيدَ، لِكَيْ لاَ يَهْلِكَ كُلُّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ، بَلْ تَكُونُ لَهُ الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ. فَإِنَّ اللهَ لَمْ يُرْسِلِ ابْنَهُ إِلَى الْعَالَمِ لِيَدِينَ الْعَالَمَ، بَلْ لِيَخْلُصَ الْعَالَمُ بِهِ"	3	16-17	381

5. فهرس نصوص التّلمود:

6. فهرس الأعلام المترجم لهم:

7. فهرس المصادر والمراجع:

❖ المصادر والمراجع الإسلامية:

- القرآن الكريم، برواية ورش عن الإمام نافع.

أولا: الكتب العربية والمترجمة:

أ- العربية:

1. إبراهيم السّكران، التأويل الحداثي للتّراث التّقنيات والاستمدادات، ط1، 2014، دار الحضارة، السعودية.
2. إبراهيم أنيس، وآخرون، المعجم الوسيط، ط4، 2004، مجمّع اللغة العربية، مكتبة الشروق، مصر.
3. إبراهيم خليفة، قصص القرآن، ضمن الموسوعة القرآنية المتخصّصة، إشراف وتقديم، محمود حمدي زقزوق، دط، دس، مطابع الأهرام، مصر.
4. إبراهيم عوض، ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المادحين والقادحين، ط1، 200، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة.
5. إبراهيم عوض، دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية أضاليل وأباطيل، ط1، 1998، مكتبة البلد الأمين، مصر.
6. إبراهيم عوض، هتك الأستار عن خفايا كتاب فترة التّكوين في حياة الصّادق الأمين ط1، 2001، دار الفكر العربي، مصر.
7. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ط1، 1983، مجمّع اللغة العربية، المطابع الأميرية، مصر.
8. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ط2، 1983، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
9. ابن منظور، لسان العرب، ط3، 1999، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
10. أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد غراب، ط1، 1988، دار الأصالة، الرياض.
11. أبو الحسن النّدوي، الأركان الأربعة في ضوء الكتاب والسّنة مقارنة مع الدّيانات الأخرى، د ط، د س، دار الكتب الإسلامية.
12. أبو بكر محمّد الهوش، المدخل إلى علم الببليوغرافيا، ط1، 2001، المكتبة الأكاديمية، مصر.
13. أبو سعيد السّكري، ديوان امرئ القيس وملحقاته، دراسة وتحقيق، أنور عليان، محمّد الشّرابكة، ط1، 2000، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات.
14. أبو سعيد السّكري، شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبد السّتار فرّاج، مراجعة: محمود شاكر، دط، د س، مكتبة دار العروبة، مصر.

15. أبو محمد ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، ط1، 2002، دار إحياء التراث، بيروت.
16. أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، د ط، د س، الدار المصرية، مصر.
17. أبو موسى الحريري، قسّ ونبيّ بحث في نشأة الإسلام، ط2، 2005، دار لأجل المعرفة، لبنان.
18. أحمد إيبش، التّلمود كتاب اليهود المقدّس، د ط، د س، دار قتيبة.
19. أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط1، 1995، مؤسسة الرّسالة، بيروت.
20. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الجواب الصّحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن ناصر وآخران، ط2، 1999، دار العاصمة، السعودية.
21. أحمد بن محمّد الفيومي، المصباح المنير، ط2، د س، دار المعارف، مصر.
22. أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، د ط، 1998، دار الفكر العربي، القاهرة.
23. أحمد صلاح البهنسي، القرآن وعلومه في الموسوعات اليهودية، دراسات نقدية 3، ط1 2015، مركز تفسير للدّراسات القرآنية، السّعودية.
24. أحمد عبد الوهاب، إسرائيل حرّفت الأناجيل واخترعت أسطورة السّامية، ط2، د س، مكتبة وهبة، مصر.
25. أحمد عزت راجح، أصول علم النّفس، ط7، 1968م، دار الكتاب العربي، مصر.
26. أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوربي، ط1، 2004، دار الآفاق العربية، مصر.
27. أحمد عمران، الحقيقة الصّعبة في الميزان، ط2 1995، مؤسسة العلمي للمطبوعات، بيروت.
28. أحمد محمود هويدي، عمر عبد الجليل، المدخل إلى عبرية العهد القديم نحو ونصوص، ط2، 2001، دار الثقافة العربية، مصر.
29. أحمد محمود هويدي، نقد التّوراة في الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي، ط1 2014، دار رؤية، مصر.
30. أريج حوامدة، حركة نقد الكتاب المقدّس في أوروبا من عصر النّهضة إلى العصر الحديث وموقف الكنيسة منها، ط1، 2022، عالم الكتب الحديث، الأردن.
31. أسعد رزق، موسوعة علم النفس، ط3، 1987.
32. أسعد رستم، مخطوطات البحر الميت وجماعة قمران، ط2، 1990، المكتبة البولسية، لبنان.
33. أسماء وردي، مناهج نقد العهد القديم عند الغرب النّقد المصدري أنموذجا، ط1، 2016، دار صفحات، سوريا.
34. إسماعيل بن حماد الجوهري، الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط4، دار العلم للملايين، لبنان.

35. إسماعيل بن ناصر الصّمادي، التّأريخ التّاريخي ما بين السّبي البابلي وإسرائيل الصهيونية ط1، 2005، دار علاء الدين، دمشق.
36. إسماعيل حامد، عزرا كاتب التوراة، ط1، 2009، دار طيبة، مصر.
37. إسماعيل راجي الفاروقي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ط1، 1968، معهد البحوث والدراسات العربية.
38. إسماعيل علي محمد، الإبراهيمية بين خداع المصطلحات وخطورة التّوجهات، ط1، 2021، دار الأصالة، تركيا.
39. إسماعيل علي محمّد، الاستشراق بين الحقيقة والتّضليل مدخل علمي لدراسة الاستشراق، ط6، 2014، دار الكلمة، مصر.
40. أكرم ضياء العمري، السّيرة النّبوية الصّحيحة، ط6، 1994، مكتبة العلوم والحكم، السّعودية.
41. أكرم ضياء العمري، مرويات السّيرة النّبوية بين قواعد المحدّثين وروايات الإخباريين، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، السّعودية.
42. أكرم ضياء العمري، منهج النقد عند المحدثين مقارنا بالمنهج النقدي الغربي، ط1، 1997، دار إشبيليا، السعودية.
43. أمجد يونس الجنابي، آثار الاستشراق الألماني في الدّراسات القرآنية، ط 2، 2015، مركز تفسير للدّراسات القرآنية، السّعودية.
44. امرئ القيس، ديوان امرئ القيس، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط5، دس دار المعارف، مصر.
45. أمين الخولي، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، ط1 1993، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
46. أمين حسين فراستي، القراءة السّريانية – الآرامية للقرآن الكريم –دراسة نقدية لآراء كريستوف لكسنبرغ– سلسلة القرآن في الدّراسات الغربية7، ط1، 2021، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق.
47. أمين رياض لعريبي، الزرادشتية الديانة السماوية التي بشرت بمحمد صلى الله عليه وسلم، ط1، 2023، دار قرطبة، الجزائر.
48. أنس الصنهاجي، القرآن الكريم في الدّراسات الاستشراقية الفرنسية مناولة بلاشير أنموذجا، ضمن القرآن والمستشرقون، دراسة لمباني المستشرقين حول القرآن الكريم، مجموعة مؤلّفين، سلسلة القرآن في الدّراسات الغربية 11، ط1، 2021، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
49. أنور الجندي، المخططات التّلمودية اليهوديّة الصهيونيّة، ط2، 1977، دار الاعتصام، مصر.
50. أنور الجندي، سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، ط2، 1985، دار الجيل، بيروت.
51. بركات دويدار، الوحدانية، ط1، 2006، دار الآفاق العربية، مصر.
52. بشارة صارجي، المؤمن المسيحي وبيولوجيا داروين، ط1، 2010، المكتبة البولسية، لبنان.

53. بكر محمّد إبراهيم، قصص بني إسرائيل في القرآن والتّوراة والتّلمود، ط1، 2003، مركز الراية للنشر والإعلام، مصر.
54. بهجت عبد الغفور الحديثي، أميّة بن أبي الصّلت حياته وشعره، ط1، 2009، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي.
55. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ط1، 1982، دار الكتاب اللبناني، لبنان.
56. جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب، ط2، 1993، جامعة بغداد.
57. جورجي كنعان، وثيقة الصّهيونية في العهد القديم، ط3، 1985، دار إقرأ، بيروت.
58. الجيلالي مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، ط1، 2006، دار النّهضة، سوريا.
59. حسن بن محمد حسن الأسمري، تأثير النظريات العلمية الحديثة، ط1، 2012، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
60. حسن حنفي، التّراث والتّجديد وموقفنا منه، د ط، 2019، مؤسسة هنداوي، المملكة المتّحدة.
61. حسن ظاظا، السّاميون ولغاتهم تعريف بالقرابات اللغوية والحضارية عند العرب، ط2، 1990، دار القلم، دمشق، الدّار الشامية.
62. حسن عثمان، منهج البحث التّاريخي، ط8، دس، دار المعارف مصر.
63. حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، ط1، 2007، سلسلة تصحيح صورة الإسلام 4 مطبعة آنفو-برانت، المغرب.
64. حيدر قاسم التّميمي، علم الكلام الإسلامي في دراسة المستشرقين الألمان، ط1، 2018، ابن النديم، الجزائر.
65. حيدر مجيد العليلي، الدّراسات القرآنية عند المستشرق وليم ميور الوحي والنبوة أنموذجا سلسلة القرآن في الدّراسات الغربية 6، ط1، 2021، المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية، العراق.
66. خالد القاسم، مفتريات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية، ط1، 2010، دار الصميعي، السعودية.
67. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ط1، 2003، دار الكتب العلمية، لبنان.
68. خليل عبد الرحمن، أفستا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، ط2، 2008، روافد للثقافة والفنون، سوريا، ص7.
69. ربحي كمال، دروس اللغة العبرية، ط3، 1963، مطبعة جامعة دمشق.

70. رشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري، دط، 2002، مصر.
71. رضا محمّد الدّقيقي، كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه (ترجمة وقراءة نقدية)، ط1، 2009، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
72. رضوان السّيد، المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر، ط2، 2016، دار المدار، ليبيا.
73. رضوان السيد، الاستشراق الألماني بين التميز والتحيز، ط1، 2018، دار بيسان، بيروت.
74. رقية العلواني، مفهوم الأخر لدى الجماعات اليهودية الحديثة، ضمن: مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، مجموعة مؤلفين، تحرير: منى أبو الفضل ونادية مصطفى، ط1، 2008، دار الفكر، سوريا.
75. رمضان عبد التّواب، فصول في فقه العربية، ط6، 1999، مكتبة الخانجي، القاهرة.
76. رؤوف أبو سعدة، من إعجاز القرآن، العلم الأعجمي في القرآن مفسرا بالقرآن، دط، د س، دار الهلال، مصر.
77. رياض العمري، مناهج المستشرقين ومواقفهم من النبيّ عرض ونقد في ضوء العقيدة الإسلامية، ط1، 2015، مركز التّأصيل للدراسات والبحوث، السعودية.
78. زياد منى، تلفيق صورة الآخر في التّلمود (يسوع المسيح والعرب والمسيحيين الأمّيين)، ط2، 2004، شركة قدْمُس بيرروت.
79. زينب عبد العزيز، المساومة الكبرى من مخطوطات قمران إلى المجمع الفاتيكاني الثاني، ط1، 2006، د د ن.
80. سارة العبّادي، موقف اليهود والنّصارى من المسيح عليه السلام، ط1، 2005، مكتبة الرّشد، السّعودية.
81. ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ط1، 2002، دار المدار الإسلامي، بيروت.
82. سامي الإمام، الفكر العقدي اليهودي ومختصر محتوى أجزاء المشنا الستة، جامعة الأزهر، كلية اللغات والترجمة، قسم اللغة العبرية.
83. سامي عامري، محمد رسول الله في الكتب المقدسة، ط1، 2006، مركز التنوير، مصر.
84. سامي عامري، هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى؟ ط2، 2018، دار رواسخ، الكويت.
85. سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، ط2، 2005، دار الأوائل، سورية.
86. سلطان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ط2، 2018، دار تكوين، السعودية.

87. السموأل المغربي، بذل المجهود في إفحام اليهود، ، قدّم له وخرّج نصوصه وعلّق عليه: عبد السّلام طويلة، ط1، 1989 الدّار الشامية- دار القلم، سوريا.
88. سيف الله أحمد فاضل، إنجيل برنابا ودراسات حول وحدة الدّين عند موسى وعيسى ومحمّد عليهم السّلام، ط1، 1973، دار القلم، بيروت.
89. شريف حامد سالم، المصدر اليهوي في التّوراة دراسة في المضامين التّاريخية والدّينية والسّمات اللغوية، ط1، 2011، مكتبة مدبولي، مصر.
90. شريف حامد سالم، نقد العهد القديم، ط1، 2011، مكتبة مدبولي، القاهرة.
91. شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتّهام، ط5، 1982، دار الفكر، سوريا.
92. شوقي أبو خليل،كارل بروكلمان في الميزان، ط1، 1987، دار الفكر، دمشق.
93. صبحي الصّالح، دراسات في فقه اللغة، ط1، 2009، دار العلم للملايين، بيروت.
94. صبحي الصّالح، مباحث في علوم القرآن، ط10، 1977، دار العلم للملايين، بيروت.
95. الصّديق بشير نصر، التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمّدية، ط2 2009، مركز العالم الاسلامي لدراسة الاستشراق، لندن.
96. صلاح الجابري، الاستشراق قراءة نقدية، ط1، 2009، دار الأوائل، سوريا.
97. طه حسين، في الشعر الجاهلي، ط2، 1998، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس.
98. عبد الجليل شلبي، صور استشراقية، سلسلة البحوث الإسلامية، السّنة العاشرة، الكتاب الأوّل، 1978، الأزهر مصر.
99. عبد الحليم عويس، ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2، 1988، الزهراء للإعلام العربي.
100. عبد الراضي عبد المحسن، ماذا يريد الغرب من القرآن، ط1، 2006، سلسلة دراسات العالم الغربي(الغرب والإسلام)-2-، مجلة البيان، السعودية.
101. عبد الرحمان السلمي، المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية الغربية، ط1، 2014، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.
102. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط 3، 1993م، دار العلم للملايين، بيروت.
103. عبد الرزاق ألارو، مصادر النصرانية عرضا ونقدا، ط1، 2007، دار التّوحيد، السعودية.
104. عبد الرزاق رحيم، العبادات في الأديان السماوية، ط1، 2001، دار الأوائل، دمشق.
105. عبد السّلام البكّاري، الصّديق بوعلام، الشّبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدّكتور – عابد الجابري رؤية نقدية، ط1، 2009، دار الأمان، الرّباط.

106. عبد الصّمد سليماني، تاريخ تدوين الكتب السّماوية بين الرواية التقليدية والرواية النّقدية، ط1، 2018، دار صفحات، سوريا.

107. عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، د ط، دس، دار النهضة العربية، بيروت.

108. عبد الفتاح الدّيدي، فلسفة هيجل، د ط، 1970، مكتبة الأنجلو المصرية.

109. عبد الكريم الخطيب، النبيّ محمّد ، ط2، 1976، دار الفكر العربي.

110. عبد الله النّعيم، الاستشراق في السّيرة النوية دراسة تاريخية لآراء (وات-بروكلمان-فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية ط1، 1997، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

111. عبد الله الوهيبي، حول الاستشراق الجديد مقدّمات أولية، ط1، 2013، البيان177، مركز البحوث والدراسات السعودية.

112. عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، ط1، 1986، الدّار التّونسية للنّشر، تونس.

113. عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، دط، دس، مكتبة مدبولي.

114. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، ط3، 2006، دار الشروق، مصر.

115. عصام هادي السّعيدي، الدّراسات القرآنية في الاستشراق السّويدي، ط1، 2020، المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية، العراق.

116. علاء إبراهيم عبد الرّحيم، مكر المستشرقين في ترجمة الكتاب المبين، أوراق علمية (60)، مركز سلف للبحوث والدّراسات.

117. علاء تيسير أحمد، التلمود، ط1، 2018، مكتبة مدبولي، مصر، ص3.

118. علي إبراهيم النّملة، كنه الاستشراق المفهوم-الأهداف- الارتباطات، ط3، 2011، دار بيسان، السّعودية.

119. علي إبراهيم النّملة، الاستشراق الألماني بين التميّز والتحيّز، ط1، 2018، بيسان، بيروت.

120. علي خشيم، هل في القرآن أعجمي؟ نظرة جديدة إلى موضوع قديم، ط1، 1997، دار الشّرق الأوسط، بيروت.

121. علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ط9، 2004، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر.

122. عماد الدّين خليل، المستشرقون والسّيرة النّبويّة، ط1، 1426هـ/2005م، دار ابن كثير، سوريا.

123. عماد الصباغ، الأحناف دراسة في الفكر الدّيني التّوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام، ط1، 1998، دار الحصاد، سوريا.

124. عمر رضوان، آراء المشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره-عرض ونقد-، ط1، 1992، دار طيبة، السعودية.

125. عمر سليمان الأشقر، قصص التّوراة والإنجيل في ضوء القرآن والسّنة، ط1، 2011، دار النّفائس، الأردن.

126. عمر لطفي العالم، المستشرقون والقرآن دراسة نقديّة لمناهج المستشرقين، ط1، 1991، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا.

127. غسّان عزيز حسين، ورقة بن نوفل مبشّر الرّسول، عصره-حياته-شعره، ط1، 2002، دار الكتب العلمية، بيروت .

128. فاطمة عبود، قراءة نقدية تاريخية حول دراسة الاستشراق الألماني، ضمن: بحوث وقراءات نقدية في كتاب تاريخ القرآن لتيودور نولدكه، ط1، 2022، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق.

129. فرج الله عبد الباري، نشأة الدّين والتدين، بين التّوحيد والتّطور، ط2، 2002، مكتبة الأزهر الحديثة، مصر.

130. فرج الله عبد الباري، يوم القيامة بين الإسلام واليهودية والمسيحية، ط1، 2004، دار الآفاق العربية، مصر.

131. قحطان عبد الرحمن الدّوري، أمّيّة الرّسول محمّد ، ط1، 1996، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.

132. قنديل محمد قنديل، النّقد الأعلى للكتاب المقدّس في فكر الغرب وينابيعه الإسلامية، ط1، 1989، دار الطباعة المحمديّة، مصر.

133. لخضر شايب، نبوّة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر، دط، دس، مكتبة العبيكان، السّعودية.

134. مازن مطبقاني، الاستشراق والاتّجاهات الفكرية في التّاريخ الإسلامي دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، ط1، 1416هـ/1995م، مكتبة الملك فهد، السّعودية.

135. ماهر الشمّري، النّبيّ محمّد في مؤلفات مونتمغري واط، سلسلة دراسات استشراقية 8، ط1، 2019، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق.

136. محمّد أبو ليلة، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي دراسة نقدية تحليلية، ط1، 2002، دار النشر للجامعات، مصر.

137. محمّد البهيّ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي الحديث، ط 4، د س، مكتبة وهبة، مصر.

138. محمّد البهي، المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، دط، د س، مطبعة الأزهر.

139. محمّد الزّيني، الاستشراق اليهودي رؤية موضوعية، ط1، 2011، دار اليقين، مصر.

140. محمّد السّباعي، محمّد المثل الأعلى، ط1، 2008، مكتبة النافذة، مصر.
141. محمّد الشّرقاوي، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، ط1، 2016، دار البشير للثّقافة والعلوم، مصر.
142. محمّد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، ط5، 2005، شركة نهضة مصر، مصر.
143. محمّد الهواري، الصّوم في اليهودية، دراسة مقارنة، ط1، 1988، دار المعالي، القاهرة.
144. محمّد بن أبي بكر الرازي، مختار الصّحاح، ط1، 1986، مكتبة لبنان، لبنان.
145. محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الصّحيح، ترتيب وترقيم: محمّد عبد الباقي، ط1، 2010، دار ابن حزم، مصر.
146. محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط8، 2005، مؤسسة الرّسالة، لبنان.
147. محمد بن يوسف إطفيش، هميان الزاد ليوم المعاد، ط1، 1991، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان.
148. محمد بهجت قبيسي، ملامح في فقه اللهجات العربية، ط1، 2001، دار الأوائل، دمشق.
149. محمّد جلاء إدريس، الاستشراق الاسرائيلي في المصادر العبرية، ط1، 1995، دار العربي، مصر.
150. محمّد خليفة حسن، تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، ط1، 2002، دار الثّقافة العربية.
151. محمّد خليفة حسن، ظاهرة النّبوة الإسرائيلية طبيعتها – تاريخها- الموقف الإسلامي منها، ط1، 1991، دار الزهراء، مصر.
152. محمّد خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهودية رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية، د ط، دار الثقافة، مصر.
153. محمّد رشيد رضا، الوحيّ المحمّدي، ط1، 2005، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 59 وما بعدها.
154. محمّد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم عرض موجز بالمستندات لمواقف وآراء وفتاوى بشأن ترجمة القرآن الكريم، ط1، 1980، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
155. محمّد عامر مظاهري، منهج الإسقاط في الدّراسات القرآنية عند المستشرقين، ط1، 2005، مجمّع الملك فهد، السّعودية.
156. محمّد عبد الفتاح، خرافات وأسرار التلمود، دراسة تفصيلية لمحتويات التّلمود، ط1، 2008، دار كنوز.
157. محمد عبد الله الشّرقاوي، منهج نقد النّص بين ابن حزم واسبينوزا، ط1، 1993، دار الفكر العربي، بيروت.

158. محمّد علي البار، الله جلّ جلاله والأنبياء في التّوراة والعهد القديم دراسة مقارنة، ط1، 1990، دار القلم، دمشق-الدار الشامية، بيروت.

159. محمّد علي الرضائي، استيفان شيفر، ترجمة القرآن الكريم إلى الألمانية- دراسة نقدية-، ضمن ترجمة القرآن الكريم عند المستشرقين- مقاربات نقدية-، مجموعة مؤلّفين، سلسلة القرآن في الدّراسات الغربية 2، المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية، ط1، 2020، العراق.

160. محمّد قطب، المستشرقون والقرآن، ط1، 1999، مكتبة وهبة، مصر.

161. محمّد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود، ط1، 1998، مكتبة المعارف، السعودية.

162. محمّد ناصر الدّين الألباني، صحيح سنن التّرمذي له، ط1، 2000، مكتبة المعارف، السّعودية.

163. محمّد نجم حمزة الرفيعي، الاستشراق الاسرائيلي وأثره في ترجمات معاني القرآن الكريم إلى العبرية، ضمن: ترجمة القرآن عند المستشرفين مقاربات نقدية، سلسلة القرآن في الدراسات الغربية 2، ، ط 1، 2020، المركز الإسلامي للدراسات الاستشراقية، العراق.

164. محمّد يسري محمّد حسن، الجذور اليهودية للتّشيع (دراسة نقدية لنظرية يوليوس فلهاوزن)، مركز نماء للبحوث والدّراسات، أوراق نماء 95.

165. محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية، ط2، 1989، دار المنار، القاهرة.

166. محمود حمدي زقزوق، الاسلام في تصورات الغرب، ط1، 1987، مكتبة وهبة، مصر.

167. محمود علي سرائب، المستشرق المجري اجناتس جولدتسيهر دراسة نقدية لمشروعه القرآني، سلسلة القرآن في الدّراسات الغربية 15، ط1، 2022، المركز الاسلامي للدّراسات الاستراتيجية، العراق.

168. محمود كيشانة، القصص القرآني في مرآة الاستشراق دراسة نقدية، سلسلة القرآن الكريم في الدراسات الغربية 5، ط1، 2020، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق

169. محمود ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ط1، 1996، دار الدّعوة، مصر.

170. مسلم بن الحجاج، كتاب الصّحيح، ترتيب وترقيم: محمّد عبد الباقي، تقديم: أحمد شاكر، ط1، 2010، دار ابن حزم، مصر.

171. مشتاق بشير الغزالي، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ط1، 2008، دار النّفائس، سوريا.

172. مشتاق بشير الغزالي، الوحي والقرآن ومستقبل الإسلام، ط1، 2017، دار النهضة العربية، بيروت.

173. مشتاق صالح المشاعلي، المقدمّة المنطقية التي لا يسع الطالب جهلها، ط1، 2014، مكتبة أهل الأثر، الكويت.

174. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ط1، 2009، دار أسامة، الأردن.

175. مصطفى زهّار، مقاربات في دراسة النّص التّوراتي، ط1، 2012، دار صفحات، سوريا.

176. مصطفى عبد المعبود، الأدب اليهودي في المرحلة التّلمودية، الجزء الأول: المشنا وأقسامها وأهم عقائدها الدينية، ط1، 2005، دار رواج، مصر.
177. مكّي سعد الله، ترجمات القرآن الكريم إلى الفرنسية- قراءة في الآليات والخلفيات-، ضمن القرآن والمستشرقون، دراسة لمباني المستشرقين حول القرآن الكريم، مجموعة مؤلّفين، سلسلة القرآن في الدّراسات الغربية 11، ط1، 2021، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
178. منذر الحايك، أبستاق كتاب زرادشت المقدس، دراسة مقارنة، سلسلة كتب مقدسة 11، ط1، 2019، صفحات للدراسة والنشر والتوزيع، سوريا-الإمارات.
179. منقذ السّقار، تنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، نشر: رابطة العالم الإسلامي.
180. منقذ السّقار، هل العهد القديم كلام الله، سلسلة الهدى والنور1، د ط، دس، السعودية.
181. ناجح المعموري، التّوراة السياسي، ط1، 2002، دار الأهلية، الأردن.
182. نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتّاريخ عند هيجل، د ط، د س، دار المعارف، مصر.
183. نجيب العقيقي، المستشرقون، ط3، 1964، دار المعارف، مصر.
184. نجيب زبيب، التّاريخ الحقيقي لليهود منذ نشأتهم وحتى الآن، ط3، 2007، دار الهادي، لبنان ص147-149.
185. نذير جعفر، الدّخيل والأثيل في شعر أميّة بن أبي الصّلت، منشورات الهيئة العامة السّورية للكتاب، وزارة الثقافة – دمشق .
186. نذير حمدان، مستشرقون سياسيون جامعيون مجمعيون، ط1، 1988، مكتبة الصديق، السعودية.
187. نهى كمال سيّد عبد الغفار، نقد العهد القديم بين الإسلام والعلمانية ابن حزم- رينان، ،ط1، 2016، دار الآفاق العربية مصر.
188. هدى درويش، الصّلاة في الشّرائع القديمة والرّسالات السّماوية، اليهودية-المسيحية -الإسلام (دراسة مقارنة)، ط1، 2006، عيد للدراسات والبحوث، مصر.
189. هدى مرعي، الأدلّة على صدق النّبوّة المحمّدية، ط1، 1991، دار الفرقان، الأردن.
190. هند مسعد، عرض كتاب البدايات المبهمة: بحث جديد حول أصل الإسلام وتاريخه المبكّر، تحرير: كارل هاينز أوليغ وجاردر بوين، مقال منشور على موقع تفسير.
191. ياسر أبو شبّانة الرشيدي، جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدّس من القرن الأوّل الهجري حتى القرن السّابع الهجري، ط1، 2009، دار السّحاب، القاهرة.
192. يسر محمّد مبيض، اليوم الآخر في الأديان السّماوية والدّيانات القديمة، ط1، 1992، دار الثقافة، قطر.

193. يوسف الطّويل، حملة بوش الصليبية على العالم الإسلامي وعلاقتها بمخطط إسرائيل الكبرى، ط1، 2014، مكتبة حسن العصرية، بيروت.

194. يوسف الكلاّم، القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدّس دراسة تحليلية نقدية، ط1، 1434، مجلة البيان السّعودية.

195. يوسف الكلاّم، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس، ط1، 2009، دار صفحات، سوريا.

ب- المترجمة:

196. إتيين دينيه، محمّد رسول الله، ترجمة: عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم، ط3، د س، دار المعارف، مصر.

197. أحمد ديدات، الله في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة وتعليق: محمد مختار، د ط، دس، مكتبة المختار الإسلامي، القاهرة.

198. داود الجلبي، كتاب الفنديداه أهم الكتب التي تتألّف بها الأبستاه، ترجمة من الفرنسية، ط2، 2001، دار ناراس للطباعة والنشر، كوردستان العراق.

199. روجيه جارودي، الأساطير المؤسّسة للسّياسة الإسرائيلية، ترجمة: محمّد هشام، تقديم: محمد هيكل، ط4، 2002 دار الشّروق، مصر.

200. عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، دط، دس، الدار العالمية للنشر.

201. عبد الرحمن بدوي، دفاع عن محمّد ضد المنتقصين من قدره، ترجمة: كمال جاد الله، د ط، د س، الدّار العالمية للنّشر.

202. مالك بن نبي، الظّاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصّبور شاهين، د ط، 2000، دار الفكر، سوريا.

203. موريس بوكاي، التّوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: الشيخ حسن خالد، ط3، 1990، المكتب الإسلامي بيروت.

ثانيا: الرسائل العلمية:

أ-رسائل الدكتوراه:

204. أسامة مهملي، موقف الاستشراق الألماني من التراث العربي الإسلامي زيغريد هونكه أنموذجا، رسالة دكتوراه، إشراف: محمّد باقي، جامعة جيلالي ليابس- سيدي بلعباس، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، 2019/2018.

205. آسيا شكيرب، المسيانية وأثرها في المسيحية والحركات الدّينية المعاصرة، رسالة دكتوراه، إشراف: عبد القادر بخوش، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة، كلية أصول الدّين، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، 2012/2011.

206. حجيرة جمال، نقد المنهج التّاريخي في دراسة القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، إشراف: ؟؟؟، جامعة باتنة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم العقيدة، 2017/2016.

207. رمضان مصطفى حسنين، جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدّس من القرن الثّامن الهجري إلى العصر الحاضر عرض ونقد، رسالة دكتوراه، إشراف: عمارة نجيب موسى، جامعة الأزهر، كلية أصول الدّين والدّعوة بالمنصورة، قسم الدّعوة والثّقافة الإسلامية، سنة 2004.

208. عثماني رشيد، الأبعاد الرّوحية للممارسة الدّينية بين اليهودية والإسلام (الصلاة والحج أنموذجا)، أطروحة دكتوراه تخصص مقارنة الأديان، إشراف: سعيد رحماني، جامعة الجزائر1-بن يوسف بن خدّة، كلية العلوم الإسلامية، قسم العقائد والأديان، 2022/2021.

209. علي بن صالح المقّوشي، المسيح المنتظر بين المسلمين وأصحاب الدّيانات الأخرى عرض ونقد، رسالة دكتوراه، إشراف: محمود مزروعة، جامعة أمّ القرى، كلية الدّعوة وأصول الدّين قسم العقيدة، سنة 1423هـ.

210. فتح الله محمّد، الترجمات الاستشراقية للقرآن الكريم، دراسة لترجمة ريجيس بلاشير وجاك بيرك لمعاني القرآن الكريم إلى الفرنسية، رسالة دكتوراه، إشراف: باقي محمد، جامعة جيلالي اليابس-بلعباس، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة والأدب العربي، سنة2014-2015.

211. كريمة بولخراص، نظرية المقام تأصيلا وتنزيلا، رسالة دكتوراه، إشراف: لخضر لخضاري، جامعة وهران، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، قسم العلوم الاسلامية، 2013/2012.

212. محمد نوّاز نور محمد، نظرية العذر وأثرها على الالتزام، رسالة دكتوراه، إشراف: سيد عواد علي، الجامعة الإسلامية العالمية، كلية الشريعة والقانون، باكستان، 2005/2004.

213. مي بنت حسن المدهون، الملائكة والجن دراسة مقارنة في الدّيانات السّماوية الثّلاث (اليهودية-النّصرانية-الإسلام) رسالة دكتوراه، إشراف: محمّد عبد المجيد، جامعة أمّ القرى، كلية الدّعوة وأصول الدّين، قسم العقيدة، السّعودية 1430/1429هـ.

ب- رسائل الماجستير:

214. أحمد فوزي اشبير، الفرق اليهودية نشأتها وعقائدها، رسالة ماجستير إشراف: شاكر محمود الهيتي ، جامعة بغداد، كلية أصول الدين، قسم العقيدة، 2006.

215. رائد محمّد أبو ريّة، السّيرة النّبوّية في فكر مونتمغري واط وكارين أرمسترونغ دراسة تحليلية تقويمية، رسالة ماجستير، إشراف: عبد المنعم أبو شعيشع، جامعة الأزهر الشّريف، كلية أصول الدّين والدّعوة بطنطا، قسم الدّعوة والثّقافة الإسلامية، دس.

216. عماد جميل عبيد، جهود ابن حزم في جدال اليهود، رسالة ماجستير، إشراف: جابر السميري، الجامعة الإسلامية – غزة، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 2007.

217. كردوسي بشير، نقد التّوراة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي المعاصر، رسالة ماجستير في مقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدّين، 1413هـ/1993م.

218. محمّد زين العابدين، شبه المستشرقين حول النّبوّة والدّعوة، رسالة ماجستير، إشراف: عمارة نجيب محمّد، جامعة الأزهر، كلية الدّعوة وأصول الدّين بالقاهرة، قسم الدّعوة والثّقافة الاسلامية، 1413هـ.

219. محند أعراب قزرون، المجتمع المدني عند هيجل، رسالة ماجستير، إشراف: أحمد وارث، جامعة الجزائر2، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2011/2010.

220. مصطفى يوسف حسن، القرآن وشبهات جولد زيهر في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي، رسالة ماجستير، إشراف: عبد الجليل عبد الرحيم، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، قسم علوم الشريعة الحقوق السياسية، 1992.

ثالثا: المقالات العلمية:

أ–مقالات المجلات العلمية:

221. إبراهيم أحمد الديبو، ابن حزم الأندلسي رائد الدّراسات النّقدية للتّوراة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج23، ع2، سنة2007.

222. أحمد صلاح البهنسي، المستشرق الإسرائيلي مائير بر–آشير وآراؤه حول القرآن الكريم–عرض ونقد–، مجلة القرآن والاستشراق المعاصر، ع5، شتاء 2020، ص ص 59-66.

223. أحمد صلاح البهنسي، شبهات أوري روبين حول مصدر القرآن ونقدها – دراسة تحليلية نقدية لنماذج مختارة من تعليقات ترجمة روبين العبرية لمعاني القرآن الكريم وهوامشها–، مجلّة دراسات استشراقية، ع28، خريف 2021، ص ص15-43.

224. أحمد صلاح البهنسي، مقدّمة ترجمة أوري روبين العبرية لمعاني القرآن الكريم، مجلّة القرآن والاستشراق المعاصر، ع3 صيف2019، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

225. أحمد محمود هويدي، الدراسات العربية الإسلامية في ألمانيا وأثرها في تطور علم نقد العهد القديم، مجلة الدراسات الشرقية، ع40، يناير 2000.

226. أحمد محمود هويدي، الدراسات القرآنية في ألمانيا دوافعها وأهدافها، مجلة عالم الفكر، مج31، ع2، 2002، ص ص67-91.

227. أحمد محمود هويدي، الردّ على شهادات المشرق اليهودي أبراهام جايجر حول قصص الأنبياء في القرآن الكريم، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مج 60، ع 4، أكتوبر 2000، ص ص 113-160.

228. آسيا شكيرب، الاستشراق الإسرائيلي واشكالاته المنهجيّة في ترجمة معاني القرآن الكريم، مجلّة المعيار، جامعة قسنطينة، مج 25، ع 4، 2021، ص ص 1-19.

229. أعراب عبد الحميد، دائرة المعارف الإسلامية دراسة ببليومترية، مجلّة علم المكتبات، جامعة الجزائر 2، مج5، ع1، 2013، ص ص11-32.

230. براء خلف حمّادي، تاريخ وأهداف المستشرقين اليهود في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة العبرية، مجلة دراسات في التاريخ والآثار، جامعة بغداد، ع55، 2016، ص ص394-420.

231. بكر زكي عوص، أثر القرآن في الدّراسات النّقدية للكتاب المقدّس، مجلة الشريعة الإسلامية، جامعة قطر، ع8، 1990، ص ص652-704.

232. دنداني عبد العزيز، صرموم رابح، نظرية المصادر عند جون أستروك، المفهوم والتّأسيس، مجلة معارف، جامعة البويرة مج18، ع1، جوان2023، ص ص 986-1004.

233. دنداني عبد العزيز، عقيدة الأرض الموعودة وأثرها في قيام الحرب عند اليهود عرض ونقد، مجلة المعيار، جامعة قسنطينة، مج26، ع4، ماي 2022، ص ص260-273.

234. رائد أمير عبد الله، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربية الإسلامية، مجلة كلية العلوم الإسلامية جامعة الموصل، مج8، ع1/15، سنة 2014.

235. سارة دبّوسي، الرّسالة المحمّدية وارتباطها بالقرآن الكريم في عيون رودي بارت، مجلّة دراسات استشراقية، ع32، خريف 2022، ص ص40-69.

236. سعد بن موسى الموسى، الأمير كيتاني والسّيرة النّبويّة، مجلة الشّريعة والدّراسات الإسلامية، السعودية، العدد، 20، 2012.

237. سناء الغزّاوي، محمد الحوري، علم نقد الكتاب المقدّس وأثره في الدّراسات الاستشراقية للقرآن الكريم، المجلة الأردنية في الدّراسات الإسلامية، مج 14، عدد 4، 2018م، ص ص 63-86.

238. سيّد محمّد مقدّم، نقد خلفيات المستشرقين في ترجمة القرآن الكريم، مجلّة دراسات استشراقية، ع28، خريف2021 ص ص45-66.

239. شادية توفيق حافظ، قصّة أهل الكهف في المصادر السّريانية ومقارنتها بالمصادر الإسلامية، مجلّة الدّراسات الشّرقية، ع5، 1987، ص ص127-170.

240. الشفيع الماحي أحمد، زرادشت والزّرادشتية، حولية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، حولية 21، الرسالة160، سنة2001.

241. صالح حسين الرّقب، نقض المزاعم الصّهيونية في هيكل سليمان، مجلّة الجامعة الإسلامية، مج10، ع1 سنة 2002

242. طارق أحمد شمس، يوهان ياكوب رايسكه المستشرق الذي مات شهيداً للأدب العربي، مجلة دراسات استشراقية ع10، 2017، ص ص 47-70.

243. عبد الجبّار الياسري، محاجّة مع المستشرق البروفيسور أوري روبين بشأن بطلان مسلّماته التّوراتية عن حياة رسول الله في كتابه الموسوم " عين النّاظر: حياة محمّد كما يراها المسلون الأوائل"، مجلة نبيّنا، مج1، ع1، سنة2021، ص ص 16-63.

244. عبد العظيم الدّيب، المنهج عند المستشرقين، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، عدد7، 1989.

245. عبد الله عاشور وآخرين، التعريف بالمفكر خليل عبد الكريم، المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا، ع51، سنة2023، ص ص114-137.

246. عقدي رفيق أسنوي، مناهج نقد الكتاب المقدّس في الدّراسات القرآنية، مجلة كلمة، أندونيسيا، مجلد 18، عدد2، سبتمبر2020، ص ص 311-334.

247. عماد سالم محمّد، الكتب المقدّسة في الدّيانة الزرادشتية، مجلّة الجامعة العراقية، ع55، ج1، ص ص272-286.

248. فاطمة عبّود، نقد إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين الألمان، مجلّة دراسات استشراقية، ع31، صيف 2022، ص ص67-91.

249. محمّد الجميل، رحلة النّبي ﷺ إلى الشّام ومقابلة الرّاهب بحيرا قراءة نقدية، مجلّة الجمعية التّاريخية السّعودية، مج 6، ع 11، سنة 2005، ص ص55-100.

250. محمد المطوّري الاستشراق الألماني ودوره في الدّراسات الشّرقية، مجلة دراسات استشراقية، ع3، شتاء 2015، ص ص191-314 .

251. محمّد بهاء الدّين حسين، المصادر الخيالية في دراسات المستشرقين للقرآن الكريم، مجلّة الشّريعة والدّراسات الإسلامية، ع6، 2005.

252. محمد توفيق حسين، الإسلام في الكتابات الغربية، مجلة عالم الفكر، مج 10، عدد 2، سنة 1979.

253. محمد جواد اسكندرلو، حمد سالم عتابي، رد شبهات يوسف درّة الحداد في كتابه القرآن دعوة نصرانية، مجلّة دراسات استشراقية، ع6، شتاء 2016، ص ص 39-61.

254. محمّد حمزة إبراهيم، الأديان في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من خلال الشّعر الجاهلي، مجلّة الخليج العربي، جامعة البصرة، مج40، ع1-2، سنة 2012، ص ص 1-41.

255. محمد سعدون، الاستشراق الألماني ودوره في الدّراسات الشرقية (تاريخ الاستشراق الألماني وملامح من أسسه المنهجية)، مجلّة دراسات استشراقية، ع 3، 2015، ص ص 191-282.

256. محمد علي إسماعيل البطة، مصادر التّوراة في ضوء النّظريات النّقدية الحديثة، مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهنا الأشراف-دقهلية، ع25، سنة 2022، الإصدار الثاني، الجزء الرابع، ص ص 3609-3700.

257. محمّد ناصر الدّين الألباني، حادثة الرّاهب المسمّى بحيرا حقيقة لا خرافة، مجلّة التمدّن الإسلامي، ع25، ص ص167-175، سنة1379هـ.

258. مصطفى عبد المعبود منصور، تفنيد المزاعم العقدية والتعبدية للمستشرق اليهودي أبراهام إسحاق كاتش في ضوء استناده إلى المشنا وتأثيرها في مصادر التشريع الإسلامي من خلال كتابه " اليهودية في الإسلام"، مجلة هِرمِس، مج2، ع1، جانفي 2013.

259. منصورية قدور، النّقد التّاريخي وأهميته في إبراز الحقيقة، مجلّة الرّواق للدّراسات الاجتماعية والإنسانية، مج7، ع1، 2021، ص ص 517-533.

260. مولاي سميرة، التّرجمة اللاتينية الأولى للقرآن قراءة في الجذور والخلفيات، مجلة تاريخ العلوم، جامعة وهران1، ع9، سبتمبر2017.

261. مولاي سميرة، قراءة في منهج الأثر والتّأثير في ترجمات المستشرقين الإسبان لمعاني القرآن الكريم، مجلة آفاق فكرية، مج10، ع1، ماي2022، ص ص37-59.

262. نابت عبد النور، الدّين والنّظرية النّقدية، مجلة معارف، جامعة البويرة، المجلد9، العدد16، 2014، ص.ص93-108.

263. ناصر المنيع، آثار مدرسة الاستشراق الألمانية في الدراسات القرآنية، حولية مركز البحوث والدّراسات الإسلامية، ع6، السنة الرابعة، 2009، ص ص397-485.

264. نهال خليل الشّرابي، أزهار هادي فاضل، التّأثير الدّيني للحنفاء في مكة قبل ظهور الإسلام، مجلّة سرّ من رأى، جامعة سامراء، مج4 ع9، سنة2008، ص ص104-122.

265. يحي مراد، عصمة الأنبياء بين الإسلام واليهودية دراسة مقارنة، حولية كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، ع22، ج4 سنة 2018، ص ص3537-3589.

266. يوسف الشمّري وعلي الجبوري، الأفستا في المصنّفات العربية والإسلامية حتى نهاية القرن التاسع الهجري(دراسة تاريخية)،مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، مج10، ع4، سنة2020،ص ص773-812.

267. أحمد رجا عدوان، النّبوّة في منظور الدّين اليهودي(دراسة موضوعية)، مجلّة التّراث العلمي العربي، ع2، 2015، ص ص425-464.

268. بكر زكي عوض، الصّراع الدّيني على شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، حولية كلية الشّريعة والقانون والدّراسات الإسلامية، جامعة قطر، ع11، 1993، ص ص 195-233.

269. نهى كمال سليم إشكالية النقد الكتابي عبر التّاريخ ودور المسلمين التأسيسي، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الانسانية، العددان 8-9 شتاء وربيع 2022، ص ص 57-85.

ب- مقالات إلكترونية:

270. أحمد صلاح البهنسي، الاستشراق والاستشراق الإسرائيلي(1-2)، حوار معه، من إعداد وتحرير مركز تفسير الإلكتروني

271. أحمد صلاح البهنسي، كتاب مصادر يهودية بالقرآن للمستشرق شالوم زاوي، عرض وتقويم، مقال منشور على موقع مركز تفسير.

272. قوعيش شريف، الهجرات السّامية إلى الشّرق الأدنى القديم وتأثيراتها الحضارية، مجلة الآثار(إلكترونية)، السّعودية، أوت 2018.

273. مصطفى حجّي، قرآن محمّد وشعر أميّة بن أبي الصلت، مجلّة الحوار المتمدّن، ع 6193، سنة 2019، مجلة إلكترونية.

ت- مداخلات الندوات:

✓ ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم: تقويم للماضي، وتخطيط للمستقبل، من تنظيم مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف بالمدينة النّبوية بين 4-2002/2/7، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية

274. حسن عزوزي، ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك، ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم.

275. عبد الراضي عبد المحسن، مناهج المستشرقين في ترجمة معاني القرآن الكريم دراسة تاريخية نقدية.

276. عبد الرحيم المعدوي، دور ترجمات معاني القرآن الكريم في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام.

277. فوزي سوريبا، دراسة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية التي أعدها ريجيس بلاشير.

278. محمّد خليفة حسن، تاريخ التّرجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم -دراسة نقدية.

279. محمّد خير البقاعي، ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية.
280. مراد هوفمان، ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الألمانية، ترجمة: نديم إلياس.
281. وجيه بن عبد الرحمان، وقفة مع بعض التّرجمات الانجليزية لمعاني القرآن الكريم.

✓ **ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية المنعقدة بالمدينة النبوية بين 7-2006/11/9 من تنظيم مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف بالمدينة النبوية.**

282. إدريس مقبول، آراء المستشرقين حول مفهوم الوحي.
283. حسن عزوزي، مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم.
284. حميّد بن ناصر الحميّد، القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية.
285. عبد الحكيم فرحات، إشكالية تأثر القرآن الكريم بالأناجيل في الفكر الاستشراقي الحديث.
286. عدنان الوزّان، موقف المستشرفين من القرآن الكريم دراسة في بعض دوائر المعارف الغربية.
287. محمّد خليفة حسن، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء نقد الكتاب المقدّس.
288. مساعد الطّيار، الدّخيل من اللغات القديمة على القرآن من خلال كتابات بعض المستشرقين عرض ونقد.
289. محمّد محمود أبوغدير، ترجمة أوري روبين لمعاني القرآن الكريم.
290. عامر الزّناتي، سورة طه في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم.
291. محمود حجّاج رشيدي، مناهج المستشرقين الألمان في ترجمات القرآن الكريم في ضوء الترجمات الحديثة دراسة لنماذج مختارة.

✓ **ندوة السّيرة النّبوية في الكتابات الألمانية، من تنظيم كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالتّعاون مع المنظّمة الإسلامية للتّربية والعلوم والثّقافة سنة 2011، جمع وتنسيق: سعيد المغناوي.**

292. إدريس مقبول، ملامح المنهج المادي الإسقاطي في كتابة السّيرة عند المستشرقين الألمان(نموذج فلهاوزن).

❖ المصادر والمراجع غير الإسلامية العربية والمترجمة:

- التلمود البابلي، ط1، 2011، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان.
- العهد الجديد ترجمة بين السطور، يوناني عربي، بولس الفغالي وآخرون، 2003، الجامعة الأنطونية، لبنان.
- العهد القديم ترجمة بين السّطور عبري عربي، الأبوان: بولس الفغالي وأنطوان عوكر، ط1، 2007، المكتبة البولسية، لبنان.
- الكتاب المقدّس، الطبعة الكاثوليكية، ط3، 1994، دار المشرق، بيروت، وهي نسخة مترجمة إلى العربية عن نسخة المجلس المسكوني العالمي للمسيحيّين الكاثوليك تحت اشراف الفاتيكان.

أوّلا: الكتب العربية والمترجمة:

أ- العربية:

293. الأب سليم دكاش اليسوعي، مدخل إلى الكتاب المقدس، موسوعة المعرفة المسيحية، الكتاب المقدس 1، دار المشرق، بيروت.
294. الأب فاضل سيداروس اليسوعي، تكوين الأناجيل، ط1، 1990، دار الشروق.
295. الأب لويس شيخو، النّصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، ط2، 1989، دار المشرق بيروت.
296. الأب متى المسكين، التقليد وأهميته في الإيمان المسيحي كمدخل لشرح الأسفار وفهم الأسرار، ط4، 2008، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة.
297. الأب منيف حمصي، هل يلغى العهد القديم، ط1، 1995، د د ن.
298. إبراهيم القمص تاوضروس، الليتورجيا من أجل الإنسان، ط1، 2013، مطبعة جي سي سنتر، مصر.
299. ابن كمونة اليهودي، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث تحقيق: عليقى منزوى، ط1، 1383هـ، طهران.
300. ابن كمونة اليهودي، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ط2، د س، دار الأنصار، مصر.
301. إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ط1، 1929، مطبعة الاعتماد، مصر.
302. إسكندر شديد، الأناجيل المنحولة، تقديم مراجعة: جوزف قزّي وإلياس خليفة، سلسلة الكنيسة في الشرق-8- دير سيدة النّصر.
303. إلياس المرّ، الإسلام بدعة نصرانية، دط، دس.
304. إلياس كويتر، إنجيلك نور لحياتي، ط1، 1985، منشورات اليوبيل المئوي الثّالث، المطبعة البولسية، بيروت.
305. الأنبا غريغوريوس، التّقليد المقدس، ط1، 2005، جمعية الأنبا غريغوريوس، مصر.
306. أنطوان شال، يوليوس فلهاوزن، ضمن: المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، دراسات جمعها وشارك فيها صلاح الدين المنجد، ط1، 1978، دار الكتاب الجديد، بيروت.
307. البابا شنودة الثّالث، الملائكة، سلسلة نبذات 10، ط1، 1998، الأنبا رويس الأوفست، القاهرة.
308. البابا شنودة الثالث، خرافة إنجيل برنابا، ط1، 2008، الأنبا رويس الأوفست، مصر.
309. القس أشرف عزمي، المسيح من هو؟ طبيعة شخصه وعمله الكفاري، ط1، 2019، دار النشر الأسقفية، مصر.

310. جورج فلورفسكي، الكتاب المقدّس والكنيسة والتّقليد، ط1، 1984، منشورات مطبعة النور، بيروت.

311. جوش ماكدويل، برهان جديد يتطلب قرارا، دط، دس، دار الثقافة.

312. حلمي القمص يعقوب، مدارس النّقد والتّشكيك والردّ عليها، ط2، 2017، مطبعة القدّيسين، مصر.

313. خليل عبد الكريم، الجذور التّاريخية للشّريعة الإسلامية، ط1991،1، دار سينا، مصر.

314. خليل عبد الكريم، فترة التّكوين في حياة الصّادق الأمين، ط2، 2004، دار مصر المحروسة، القاهرة.

315. الخوري بولس الفغالي المسألة الإزائية، ضمن: الأناجيل الإزائية متّى–مرقس–لوقا، نسّقها وقدّم لها بولس الفغالي، ط1، 1993، الرّابطة الكتابية، لبنان.

316. الخوري بولس الفغالي، المدخل إلى الكتاب المقدّس، ط1، 1994، المكتبة البولسية، بيروت.

317. الخوري بولس الفغالي، تعرف إلى العهد القديم مع الآباء والأنبياء، ط1، 1994م، المكتبة البولسية، لبنان.

318. الخوري بولس الفغالي، تعرف على العهد القديم مع الآباء والأنبياء، دراسات بيبلية 7، ط1، 1994، المكتبة البولسية، لبنان.

319. الراهب القس يوحنا المقاري، شرح سفر التكوين سفر البدايات، ط2، 2014، مطبعة دير القديس الأنبا مقار، القاهرة.

320. الرّاهب القمّص سمعان السّرياني، سيرة وأقوال مار أفرام السّرياني، ط1، 1988، الأنبا رويس، مصر.

321. رياض يوسف داود، مدخل إلى النّقد الكتابي، ط1، 1997، دار المشرق، بيروت.

322. سعديا الفيّومي، الأمانات والاعتقادات، تحقيق: س لانداور، ط1، 1880، مطبعة ليدن، ألمانيا.

323. شنودة ماهر إسحاق، مخطوطات الكتاب المقدّس بلغاتها الأصلية، ط1، 1997، مطبعة الأنبا رويست، القاهرة.

324. فوزي إلياس، الكتاب المقدّس والعلم الحديث، ط1، دس، دار الثقافة، مصر.

325. فيليب حتّي، تاريخ العرب (مطوّل)،1949، دار الكشّاف.

326. القس أغسطينوس البرموسي، القدّيس يعقوب السّروجي، سيرته–أقواله، ط1، 1988، الأنبا رويس الأوفست مصر.

327. القس أنجيلوس جرجس، التقليد، ط2، 2003، دار نوبار.

328. القسّ صموئيل يوسف، المدخل إلى العهد القديم، ط4، 1993، دار الثقافة، مصر.

329. القس ماهر إسحاق، بحث في التّقليد المقدّس، ط3، 2006، الأنبا رويس الأوفست، مصر.

330. القمّص عبد المسيح بسيط، أبوكريفا العهد الجديد كيف كتبت ولماذا رفضتها الكنيسة؟ ط1، 2014، مطبعة المصريين، مصر.
331. مرقس عزيز خليل، استحالة تحريف الكتاب المقدّس، ط3، 2003، كنيسة القدّيسة مريم، مصر.
332. ملاك محارب، دليل العهد القديم، د ط، مكتبة النّسر، مصر.
333. مينا فؤاد توفيق، نظرة على الكنيسة المبكّرة، عرض لبعض الجوانب التّاريخية واللاهوتية في مصادرها الأولى من نهايات القرن الأوّل وحتّى مجمع نيقية325م، ط1، 2019، مدرسة الاسكندرية، مصر.
334. نجوى غزالي، محاضرات في العهد القديم، ط1، 2015، مصر.
335. وجيه يوسف، وحي الكتاب المقدّس رؤية مصلحة، ط1، 2017، الرابطة الإنجيلية بالشّرق الأوسط، مصر.
336. وهيب جورجي كامل، الكتاب المقدّس والعقيدة، مع عرض ومناقشة لمدارس التّشكيك، ط1، 1996، مطبعة سامح، مصر.
337. وهيب جورجي كامل، مقدمّات العهد القديم، ط1، 1985، أسقفية الشباب، القاهرة .
338. يوسف درة الحداد، القرآن دعوة نصرانية، ط2، 1986، منشورات المكتبة البولسية، لبنان.
339. يوسف رياض، وحي الكتاب المقدّس، ط1، 2008، مطبعة الإخوة، مصر.

ب– المترجمة:

340. آ. كوهن، التّلمود، عرض شامل للتّلمود وتعاليم الحاخامين حول " الأخلاق، الآداب، الدّين، التّقاليد، القضاء" ترجمه إلى الفرنسية: جاك ماريتي(سنة1928)، ونقله إلى العربية: سليم طنّوس، ط1، 2005، دار الخيال، الكويت.
341. الأب ثيودور ستيليانوبولوس، العهد الجديد نظرة أرثوذكسية، ترجمة: الأب أنطوان ملكي، ط1، 2004، مطابع ألف باء الأديب، دمشق.
342. الأب ديلي، تاريخ شعب العهد القديم، ترجمة: الأب جرجس مارديني، 1961، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
343. أبراهام جايجر، اليهودية والإسلام، ترجمة، نبيل فيّاض ، ط 1، 2018م، دار الرافدين، بيروت.
344. إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عنّاني، ط1، 2006، دار رؤية، مصر.
345. أرثر كريستِنسِن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحي الخشاب، مراجعة: عبد الوهاب عزام، دط، دس، دار النهضة العربية، بيروت.
346. إريك فروم، الدّين والتّحليل النّفسي، ترجمة: فؤاد كامل، دط، دس، مكتبة غريب، مصر.

347. ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوربي، ط1، 1994، الهلية للنشر والتوزيع، بيروت.
348. إميل درمنغم، الشخصية المحمّدية، السّيرة والمسيرة، ترجمة: عادل زعيتر، ط3، 2005، الشّعاع للنشر والتوزيع مصر.
349. أندرو وايت، بين الدّين والعلم، ترجمة: إسماعيل مظهر، د ط، 2012، مؤسسة هنداوي، مصر.
350. أندريه نايتون، وإدغار ويند، وكارل غوستاف يونغ، ترجمة: سميرة عزمي الزّين، سلسلة من أجل الحقيقة العدد4، د س، منشورات المعهد الدّولي للدّراسات الإنسانية.
351. آيلين م. شولر، مخطوطات البحر الميت بعد خمسين عاما على اكتشافها، تعريب: إخلاص خالد القناونة: المشروع الأردني لمخطوطات البحر الميت، جامعة اليرموك، الأردن، مطابع الدستور.
352. إينوك باول، تطور الإنجيل، ترجمة: أحمد إيبش، دط، د س، دار قتيبة، سوريا.
353. بارت إيرمان، الاقتباس الخاطئ عن المسيح، ترجمة: فادي مرعشلي، مراجعة: عمار شيخوني، د ط، 2009، دار شعاع للنشر والعلوم، سوريا.
354. بارت إيرمان، العهد الجديد مقدمّة تاريخية للكتابات المسيحية المبكّرة، ط6، 2016، مطبعة جامعة أكسفورد.
355. باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، ط1، 2005، دار التنوير، بيروت.
356. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثّالث الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، د ط، 1977 الهيئة المصرية العامة للكتاب.
357. برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، 1983، سلسلة عالم المعرفة 72، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
358. برجشتراسر، التّطور النّحوي للغة العربية، ترجمة: رمضان عبد التواب، ط2، 1994، مكتبة الخانجي القاهرة.
359. بيتير شيفر، يسوع في التّلمود، المسيحية المبكّرة في التّفكير اليهودي الحاخامي، ترجمة: نبيل فيّاض، ط1، 2016، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت.
360. بيرتون ل. ماك، الإنجيل المفقود، كتاب "ك" والأصول المسيحية، ترجمة: محمّد الجورا، ط1، 2007، دار الكلمة، سورية.
361. تريزا هاينتاير، المسيحيون العرب قبل الإسلام، ترجمة: لميس فايد، ط1، 2017، دار النشر الأسقفية، القاهرة.
362. تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، د ط، 2018، مؤسسة هنداوي، مصر.
363. توماس كارليل، الأبطال، ترجمة: محمّد السّباعي، دط، دس، دار الكتاب العربي، ص55.

364. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل: فريديريتش شفالي، ترجمة: جورج تامر، ط1، 2004، كونراد أنداور، بيروت.

365. جاري جرينبرج، 101 أسطورة توراتية وكيف ابتدع الكتبة القدماء التّاريخ التّوراتي، ترجمة: دينا إمام، ط1، 2013 دار العين، مصر.

366. جوستاف بفانمولر، الإسلام في الفكر الاستشراقي، دط، دس، ترجمة محمود حمدي زقزوق.

367. جوش ماكدويل، كتاب وقرار بحث دراسي منطقي في صحة الكتاب المقدّس، ترجمة: منيس عبد النّور، ط3، د س، هيئة الخدمة الروحية، مصر.

368. جولد تسيهر، العقيدة والشّريعة في الإسلام، تعريب جماعة من العلماء، ط2، دس، دار الكتب الحديثة، مصر.

369. جون سي بلر، مصادر الإسلام بحث في عقيدة وأركان الدّيانة المحمّدية، ترجمه: مالك مسلماني، ط1، 2006 منشور على موقع المحمّدية.

370. جون هك (محرّرا)، أسطورة تجسّد الإله في السّيد المسيح، تعريب: نبيل صبحي، ط1، 1985، دار القلم، الكويت.

371. جوهان سكواستس، علم الآباء " باترولوجي"، ترجمة: أنبا مقار، مراجعة: جوزيف موريس وآخرون، ط1، 2015 مركز باناريون للتراث الآبائي، مصر.

372. الحاخام عادين شتينزلتس، دليل التلمود، ترجمة وتعليق، مصطفى عبد المعبود وسيد منصور، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ضمن مشروع جامعة القاهرة للترجمة.

373. حافا لازاروس، الإسلام ونقد العهد القديم في العصر الوسيط ترجمة: محمد طه عبد الحميد، مراجعة: محمد خليفة حسن، ط1، 2007، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية العدد:36- سنة2008، مركز الدّراسات الشرقية، جامعة القاهرة، مصر.

374. ر.ف. بودلي، الرّسول حياة محمّد، ترجمة: محمّد فرج، عبد الحميد جودة، دط، دس، مكتبة مصر.

375. رايس بروكس، المسيح إنسان أم أسطورة أم المسيح المنتظر؟ ترجمة: ماجد صبحي زاخر، ط1، 2016، دار أوفير، الأردن.

376. روبرت داونز، كتب غيّرت العالم، ترجمة: أمين سلامة، د ط، 1977، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مصر.

377. روبرتسون سميث، محاضرات في ديانة السّاميين، ترجمة: عبد الوهاب علوب، تقديم: محمد خليفة حسن، ط1، 1997، المركز القومي للترجمة، مصر.

378. رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، ط1، 2011، المركز القومي للترجمة، مصر.

379. رودي بارت، محمّد والقرآن، دعوة الّنبي العربيّ ورسالته، ترجمة: رضوان السّيد، ط1، 2009، مؤسّسة شرق غرب، دبي.

380. روم لاندو: الإسلام والعرب، ترجمة: منير البعليكي، ط2، 1977، دار العلم، بيروت.

381. ريتشارد إليوت فريدمان، من كتب التّوراة، ترجمة: عمرو زكريا، مراجعة وتقديم: أيمن حامد، ط1، 2003، دار البيان، مصر.

382. ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوربا في القرون الوسطى ترجمة: رضوان السّيد، ط2، 2006م، دار المدار الإسلامي، ليبيا.

383. ريجيس بلاشير، القرآن نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، ط1، 1974، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

384. زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة: أحمد هويدي، مراجعة وتقديم، محمد خليفة حسن، ط1، 200، المركز القومي للترجمة، مصر.

385. سان كلير تسدال، المصادر الأصلية للقرآن، ترجمة: عادل جاسم، ط1، 2019، دار الجمل، ببيروت وبغداد.

386. سبتينو موسكاتي، الحضارات السّاميّة، ترجمة: السيد يعقوب بكر، ط1، 1986، دار الرّقي، بيروت، لبنان.

387. ستيفن ميلر وروبرت هوبر، تاريخ الكتاب المقدّس، ترجمة: وليم وهبة، ط1، 2008، دار الثقافة، القاهرة.

388. سي. إتش. دودّ، التّاريخ والإنجيل، دراسة تاريخية في الأناجيل، ترجمة: بيشوى جرجس، ط1، 2018، دار رسالتنا.

389. سيجمون فرويد، الموجز في التّحليل النّفسي، ترجمة: سامي محمود، عبد السّلام القفّاش، دط، 2000، مكتبة الأسرة، مصر.

390. سيدني غريفيث، الإنجيل في اللغة العربية (تحقيق في ظهوره في القرن العبّاسي الأول)، ترجمة: القسّ حنّا مجلي، ط1 2017، مكتبة الرّاعي الرّقمية.

391. شمعون موريال، التلمود أصله وتسلسله وآدابه، تقديم ليلى أبو المجد، مراجعة: رشاد الشامي، ط1، 2004، الدار الثقافية، مصر.

392. غوستاف لوبون، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة: عادل زعتير، د ط، د س، مؤسسة هنداوي، مصر.
393. غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، دط، 2018، وكالة الصّحافة العربية، مصر.
394. فرانكزلين ل. باومر، الفكر الأوربي الحديث، الاتصال والتغيير في الأفكار من 1600 إلى 1950، ج2 القرن الثامن عشر، ترجمة: أحمد حمدي محمود، ط1، 1988، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
395. كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار، ط4، د س، دار المعارف، جامعة الدول العربية.
396. كارل بروكلمان، تاريخ الشّعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه فارس، منير البعلبكي، ط5، 1986، دار العلم للملايين، بيروت.
397. كارل بروكلمان، فقه اللغات السّامية، ترجمه عن الألمانية: رمضان عبد التواب، 1977، مطبوعات جامعة الرياض.
398. كارين أرمرسترنج، تاريخ الكتاب المقدّس، ترجمة : محمد صفّار، ط1، 2010، مكتبة الشروق مصر.
399. كارين أرمسترونغ، سيرة النّبيّ محمّد، ترجمة: فاطمة نصر ومحمّد عنّاني، ط2 ،1998م، دار اللواء للطّباعة، مصر.
400. لانجلوا سينوبوس، المدخل إلى الدّراسات التّاريخية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط 4، 1981، وكالة المطبوعات، الكويت.
401. لوقا جونسون، المسيح الحقيقي المسعى الخاطئ للعثور على السّيد المسيح التّاريخي وحقيقة الأناجيل التّقليدية، ترجمة وتعليق: محمّد الواكد، ط1، 2008، دار الأوائل، دمشق.
402. لويس جنزنبرغ، قصص اليهود، ترجمة وتصدير: جمال الرّفاعي، مراجعة وتقديم: محمّد خليفة حسن، ط1، 2002، المجلس الأعلى للثقافة 2002، مصر.
403. لويس جوتشلك، كيف نفهم التّاريخ مدخل إلى تطبيق المنهج التّاريخي، ترجمة: عائدة سليمان، أحمد مصطفى، ط1 1966، دار الكاتب العربي، بيروت.
404. لويس سيديو، خلاصة تاريخ العرب، ترجمة: محمّد عبد الرزاق، ط1، 2017، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة.
405. ليفي بروفنسال، الحضارة العربية في إسبانيا، ترجمة: الطاهر أحمد مكي، ط3، 1994، دار المعارف، مصر.

406. مارك ر.نورتن، قصة الكتاب المقدّس، ضمن مجموعة من البحوث شارك فيه مجموعة من المؤلّفين، تحرير: فيليب وسلي كومفرت، ترجمة: ندى بريدي، ط1، 2012، دار الثّقافة، مصر.
407. ماريو باي، أسس علم اللغة، ترجمة، أحمد مختار عمر، ط8، 1998، عالم الكتب، القاهرة.
408. ماكس هوركايمر، النّظرية التقليدية والنّظرية النقدية، ترجمة: مصطفى النّاوي، ط1، 1990، مكتبة النّجاح.
409. مايكل بيجنت وريتشارد لي، خديعة مخطوطات البحر الميت، ترجمة: وسيم عبده، ط1، 2010، دار صفحات، دمشق.
410. مايكل رويس، داروين، ترجمة: عبد الله الشيخ، ط1، 2010، المركز القومي للترجمة، مصر.
411. مايكل كوك، محمّد نبيّ الإسلام، ترجمة: نبيل فيّاض، دط، دس، دار الرّافدين.
412. مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة: إلياس مرقس، دط، دس، دار التنوير.
413. موريتس شتنشنيدر، أدب الجدل والدّفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود، ترجمة: صلاح عبد العزيز إدريس، ط1، 2005، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.
414. مونتمغري واط، محمد في المدينة، تعريب: شعبان بركات، دط، دس، المكتبة العصرية، بيروت.
415. مونتمغري واط، محمّد في مكة، تعريب: شعبان بركات، دط، د س، المكتبة العصرية، بيروت، ص85.
416. ميرسيا إلياد، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدّينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط1، 1986-1987، دار دمشق، دمشق.
417. هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس، محمد نجم، محمود زايد، ط3، 1979، مؤسسة فرنكلين.
418. هانس كراوس، تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم من ظهور حركة الإصلاح الديني حتى فلهاوزن، ترجمة: أحمد محمود هويدي، ط1، 2020، المركز القزمي للترجمة، مصر.
419. هربرت فشر، تاريخ أوربا في العصر الحديث، ترجمة: أحمد هاشم ووديع الضبع، ط8، 1984م، دار المعارف، مصر.
420. هرنشاو، علم التاريخ، ترجمة وتعليق: عبد الحميد العبادي، 1937، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، سلسلة المعارف العامة، مصر.
421. هنري دي كاستري، الإسلام خواطر وسوانح، ترجمة: أحمد فتحي زغلول، ط1، 2008م، مكتبة النّافذة، مصر.
422. هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، 1986، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت.

423. ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ط1، 1971م، دار الجيل، لبنان.
424. ولتر ترنس ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح، د ط، 1996، مكتبة مدبولي، مصر.
425. وليم كامبل، القرآن والكتاب المقدس في نور التاريخ والعلم، كتاب إلكتروني مصور.
426. يوليوس فلهاوزن، أحزاب المعارضة السّياسية الدّينية في صدر الإسلام الخوارج والشّيعة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط1، 1958، مكتبة النّهضة المصرية، القاهرة.
427. يوليوس فلهاوزن، مقدّمة في تاريخ إسرائيل، ترجمة: أحمد محمود هويدي، هاني مرسي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2021، مصر.
428. يوهان فوك، الدراسات العربية في أوربا حتى مطلع القرن العشرين، ترجمة: سعيد بحيري، محسن الدمرداش، ط1، 2006، زهراء الشرق، مصر.
429. يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوربا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط2، 2001، دار المدار الإسلامي، بيروت.

ثانيا: المقالات العلمية:

أ- مقالات المجلات العلمية:

430. الأب أيوب شهوان، إنجيل الإبيونيين أو إنجيل الرّسل الإثني عشر، مجلة بيبليا، ع48، سنة2010، ص ص21-36.
431. الخور أسقف بولس الفغالي، إنجيل العبرانيّين، مجلة بيبليا، ع48، سنة2010، ص ص31-38.
432. دانيال عيّوش، إنجيل متّى المنحول، مجلّة بيبليا، ع47، 2010، ص ص5-8.
433. المونسنيور بولس الفغالي، طفوليات يسوع، مجلّة بيبليا، ع57، سنة2013، ص ص37-44.

ب- مقالات الكتب الجماعية:

كتاب القرآن في القرآن في محيطه التاريخي، إعداد: جبرئيل سعيد رينولدز، ترجمه إلى العربية: سعد الله السّعدي، ط1، 2012، دار الجمل، بيروت-بغداد.

434. روبيرت هويلاند، الكتابات المنقوشة والخلفية اللغوية.
435. سليمان مراد، مريم في القرآن: إعادة تقديمها.
436. سمير خليل سمير، التأثير اللاهوتي المسيحي على القرآن.
437. سيدني غريفيت، التّقليد المسيحيّ والقرآن العربي: أصحاب الكهف في سورة الكهف ونظيرها في التّراث السّرياني.

438. غيرهارد بويرينغ، البحث الأحدث حول بناء القرآن.
439. فريد م. دونر، القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية: تحدّيات وأمنيات.
440. كلاود جيليوت، إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن: هل القرآن جزئيا نتيجة عمل متتابع وجماعي؟.

ج- المقالات الإلكترونية:

441. ألفونس منغانا، التأثير السرياني على أسلوب القرآن، ترجمة: مالك مسلماني، منشور على موقع المحمّدية.
442. أنجليكا نويفرت، الاستشراق في الدّراسات الإسلامية، الدّراسات القرآنية نموذجا، ترجمة: طارق عثمان، مقال إلكتروني، مركز تفسير للدّراسات القرآنية.
443. أنجيليكا نويفرت، الدّراسات القرآنية والفيلولوجي النّقدي انطلاق القرآن من التّراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمنته عليه ترجمة: محمّد عبد الفتّاح، مركز تفسير للدّراسات القرآنية.
444. القسّيس أشرف فهمي، كاتب سفر التّكوين، مقال إلكتروني مصور.
445. هارالد موتسكي، جمع القرآن إعادة تقيّيم المقاربات الغربية في ضوء التّطورات المنهجيّة الحديثة، ترجمة مصطفى هندي، مركز تفسير للدّراسات القرآنية.

ثالثا: دوائر المعارف والموسوعات والقواميس:

446. دائرة المعارف الكتابية، وليم وهبة بباوي، وآخرون، ط2، 1996، دار الثقافة، مصر.
447. قاموس الكتاب المقدس، إعداد: نخبة من اللاهوتيين، ط6، 1981، مكتبة المشغل، بيروت، لبنان.
448. مدخل إلى الكتاب المقدّس، مجموعة مؤلفين، ترجمة نجيب إلياس، ط1، 1993، دار الثقافة، مصر.
449. موجز دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية، إعداد مجموعة من المستشرقين، ترجمة مجموعة من الباحثين، ط1، 1998، مركز الشّارقة للإبداع الفكري بالتّعاون مع هيئة الكتّاب المصرية.

❖ المصادر والمراجع الأجنبية:

أوّلا: الكتب:

450. Abraham I.Katsh, Judaism in islam, biblical and talmudic backgrounds of the koran and its commentaries: suras ii and iii, 1st Ed, A.S.BARNES AND COMPANY, INC, New york, 1962.
451. Aly Elrefaei, Wellhausen and Kaufmann: Ancient Israel and Its Religious History in the Works of Julius Wellhausen and Yehezkel Kaufmann, 2016, Walter de Gruyter GmbH, Berlin.

452. Bruce Metzger, The Bible in Translation ancient and English versions, 1st Ed, 2001, Grand Rapids: Baker Academic, USA.
453. Charles Cutler Torrey, The Jewish foundation, 1933, Jewish Institute of religion press, New York.
454. Christoph Luxenberg ,The Syro-Aramaic Reading of the Koran,1st Ed, 2007, Verlag Hans Schiler, Berlin.
455. Christoph Luxenberg, A New Interpretation of the Arabic Inscription in Jerusalem's Dome of the Rock, In: The Hidden Origins of Islam.
456. Claude Giiliot, On the Origin of the Informants of the Prophet, In: The Hidden Origins of Islam, ibid.
457. D. S. Margolioth, Mohammed and the rise of Islam, 1st Ed, 2003, Gorgias.Press, USA.
458. D. S. Margoliouth, Mohammed and the Rise of Islam, 2003, Gorgias Press, USA.
459. D. Sedersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes, 1st Ed, 1933, libraire orientaliste, Paris.
460. D. S. Margoliouthe, The Early Development of Mohammedanism, 1914, Williams and Norgate, London,.
461. Daniel H.Frank and Oliver Leaman, History of Jewish Philosophy, 1st Ed ,2005,Taylor & Francis e-Library, London.
462. Ernest Nicholson**,** The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen,1st Ed, Oxford University**,**1998, p6-7.
463. Francesco Gabrieli, Muhammad and the Conquests of Islam, 1st ,Ed , 1968 ,World Publishing Company.
464. Frederick G. Kenyon, Our Bible and The Ancient Manuscripts, 3rd Ed,1898, Eyre and Spottiswoode, London.
465. George Albert Wells, The Jesus Myth,1st, Ed, 1998, Open Court Chicago and la salle, illinois.
466. George Thomas Kurian, James D. Smith, the encyclopedia of christian literature, 2010, The scarecrow press, uk, vol 1.
467. H. L. Strack and G. Stemberger, Introduction to The Talmud and Midrash, translated and edited by: Markus Bockmuehl, 2nd pr, 1996, Fortress Press, Minneapolis.
468. Henri Lammens, L'islam croyances_et_institutions, 3rd, Ed, 1943, IMP. Catholique Beyrout.
469. Ira Maurice Price, The Ancestry of Our English Bible, 4th Ed, 1907, Cornell library, Philadelphia.
470. J. K. Elliott, The Apocryphal New Testament, 2005, Oxford University Press, Oxford.
471. Jacob Neusner, The reader's guide to the Talmud, 2001, Brill, LEIDEN - BOSTON - KÖLN, Netherlands.

472. James H. Charlesworth, Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works,and their Importance, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 2, JSOT Press Sheffield.
473. James Hasting, A dictionary of the Bible, Extra volume, T and T clark, N York, 1909 .
474. Jean Astruc, Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse , 1st Ed, Bruxelles 1753.
475. Jeffrey L. Rubenstein , Social and Institutional Settings of Rabbinic Literature, In : The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature, Edited By: Charlotte E. Fonrobert and Martin S. Jaffee, , 2007, Cambridge University Press, Cambridge.
476. John Barton, The Old Testament: Canon, Literature and Theology, 2007, Ashgate Publishing Company, USA,.
477. Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law, 1983, Oxford University Press, USA.
478. Julius Wellhausen, Das Evangelium Johannis, 1st Ed,1903, Berlin.
479. Julius Wellhausen, Das Evangelium Marci, 1st Ed,1903, Berlin.
480. Julius Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1st Ed,1905, Berlin.
481. Julius Wellhausen, Reste Arabischen heidentums gesammelt und erlautert, 2nd Ed, 1897, Berlin.
482. Julius Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte,1st ,Ed, 1894, Berlin.
483. Julius Wellhausen,Das Evangelium Lucae, 1st Ed,1904, Berlin.
484. Julius Wellhausen,Das Evangelium Matthaei, 1st Ed,1904, Berlin.
485. Kurtz Paul Michael, Kaiser, Christ, and canaan, The Religion of Israel in protestant Germany, 2018, Mohr Siebeck Tübingen, Germany.
486. Louis Jacobs, Structure and Form in the Babylonian Talmud, 2008, Cambridge University Press, Cambridge.
487. M. Maher, Targum Pseudo-Jonathan: Genesis Translated, With Introduction And Notes, 1st pub, 1992, The Liturgical Press, Minnesota.
488. Maxime Rodinson, Muhammad, Translated from the French by : Anne Carte, 1971, Penguin Books, England.
489. Mulla firuz, The desatir or sacred writings of the ancient Persian prophets: in the original tonge, 1818, courier press, Bombay.
490. Reynold A. Nicholson, A literary history of the Arabs, 1907, Charles Scribner's Sons, New York.
491. Richard Bell, The Origin of Islam in Its Christian Environment, 1968, Frank Cass and Company Limited, London.
492. Robert Miller, Born Divine, the Births of Jesus and other Sons of God, 1st Ed, 2003, Plebridge Press, California.

493. Rudolf Smend, From Astruc to Zimmerli: Old Testament Scholarship in three Centuries, translated by: Margeret Kohl, 2007, Germany.
494. See also: Thomas Kelly Cheyne, Founders of Old Testament Criticism, 1st Ed, 1893, Methuen and co, London.
495. Stephen Harris, Understanding the Bible, 2011, McGraw-Hill, New York.
496. Uri Rubin, Between Bible and Qur'an The Children of Israel and the Islamic Self-Image, 1st Ed, The DARWIN PRESS, INC, NEW JERSEY, 1999.
497. Wiliam Muir, The life of Mahomet ,1st Ed, 1858, Smith, Edler and Co, London Vol 2.
498. Wiliam Muir, The life of Mahomet ,1st Ed, 1858, SMITH, EDLER and CO, LONDON.
499. William Montgomery Watt, Muhammad: Prophet and Statesman,1961, Oxford University Press, Oxford.
500. Guillaume Schmidt, L'origine de l'idée de Dieu; étude historico-critique et positive, 1910, Librairie Alphonse Picard & Fils, Paris.
501. Reinhard Gregor Kratz, Mythos und Geschichte, 2015, Mohr Siebeck, Germany.

ثانيا: المقالات:

502. Alphonse Mingana, Syriac Influence on the Style of the Kuran, Bulletin of the John Rylands Library, Vol 11, No 1, (Manchester: John Rylands University Library,1927),pp 77-98.
503. Charles C. Torrey, Julius Wellhausen's Approach to the Aramaic Gospels, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Harrassowitz Verlag, 1951, Vo l, 101 (n.F.26), pp 125-137.
504. Clément Huart, une Nouvelle Source de Qoran, Journal asiatique, S2, T4 ,p p125-167.
505. G. A. Cooke, Driver and Wellhausen, The Harvard Theological Review, Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School , Jul 1916, Vol 9, No 3, pp. 249-257.
506. George H. Gilbert, Jesus and the Gospels, The American Journal of Theology, The University of Chicago Press, Jul 1904, Vol 8, No 3, pp. 596-601.
507. Julius Wellhausen, Zum Koran, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ZDMG 67 , 1913, 630-634.
508. Nnaemeka Ndubuwa Ohaeri, Biblical Criticism in the Contemporary Homilectic Praxis, Journal of Religion and Human Relations, Volume 11, No 1, 2019, p p83-104.

509. Reinhard G. Kartz, Eyes and spectacles: Wellhausen's method of higher critism, Journal of Theological Studies, NS, 2009, Oxford University Press, pp 1-22.
510. Rudolf Smend, Wellhausen in Greifswald, in : Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1981, Vol 78, No 2, p p 141-176.
511. RUSSELL L. MEEK On the Development of Historical Criticism, Midwestern Journal of Theology 2014, pp 130-46.
512. Sidney Griffith, Muhammad and the Monk Bahîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times, gournal: Oriens christianus, V 79, Year 1995, p p 146-174.
513. Volker Popp, The Early History of Islam Fol1owing Inscriptional and Numismatic Testimony , In: The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History, Edited by: Karl-Heinz Ohlig and Gerd- R Puin, Prometheis Books, New York.
514. W. C. Allen, Four Books on the Synoptic Problem, The American Journal of Theology , The University of Chicago Press, Jul 1905, Vol 9, N° 3, pp 532-537.

ثالثا: القواميس:

515. The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, Editors in chief: R. J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder, 1997, Oxford University Press, New York.

❖ مواقع الأنترنت:

1. https://data.bnf.fr/en/12462057/jean_astruc
2. https://muhammadanism.com/the-sources-of-islam- pp-141-1925
3. https://robinsaikia.wordpress.com/2021/04/28/charles-james-lyall-and-pre-islamic-arabian-poetry/
4. https://tafsir.net/collection/662/al-atjah-at-tnqyhy
5. https://tafsir.net/translation/12/al-bdayat-al-mbhmt-bhth-jdyd-hwl-asl-al-islam-wtarykhh-al-mbkr
6. https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=633416
7. https://www.drghaly.com/articles/display/12837
8. https://www.matthes-seitz-berlin.de/book/juedischer-islam.html?lid=3

8. فهرس الموضوعات:

ملخص البحث:

تناول هذا البحث بالدّراسة التّاريخية والوصفية نظرية المصادر في نقد الكتاب المقدّس، مع الوقوف على إحدى محطّاتها المهمّة، وهي محطّة ظهور النّاقد الألماني يوليوس فلهاوزن (1844-1918) الذي ساهم في تطويرها وإثراء نتائجها حول مصادر التّوراة الأربعة، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية تناول أثر تطبيقاتها من قبل المستشرقين في دراساتهم الإسلامية في البحث عن مصادر القرآن الكريم من خلال دراسته على ضوء مناهج نقد الكتاب المقدّس، والتي أفرزت ما زعموه من مصادر للقرآن الكريم، والتي تمثّلت عندهم في المصادر اليهودية والنّصرانية والوثنية والزّرادشتية، مع الردّ على أدلتهم ونقض ما زعموه من مصادر للقرآن الكريم.

Research Summary:

This research dealt with a historical and descriptive study of the theory of sources in Biblical criticism, while highlighting one of its important stations, which was the emergence of the German critic Julius Wellhausen (1844-1918), who contributed to developing it and enriching its findings about the four sources of the Torah, on the one hand.

On the other hand, he discussed the impact of its applications by Orientalists in their Islamic studies in searching for the sources of the Holy Qur’an through studying it in the light of the methods of criticism of the Holy Bible, which produced what they claimed were the sources of the Holy Qur’an, which for them were represented by Jewish, Christian, pagan, and Zoroastrian sources, with a response to Their evidence and refutation of what they claimed from the sources of the Holy Qur’an.